

# **Viimeinen ateria**

## **-myytin synty**

Evoluutiobiologinen ja -teoreettinen selitys

Harri Söderholm  
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma  
Toukokuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion <b>Teologinen tiedekunta</b>		Laitos – Institution <b>Eksegetiikan osasto</b>
Tekijä – Författare <b>Harri Söderholm</b>		
Työn nimi – Arbetets titel <b>Viimeinen ateria -myytin synty: Evoluutiobiologinen ja -teoreettinen selitys</b>		
Oppiaine – Läroämne <b>Uuden testamentin eksegetiikka</b>		
Työn laji – Arbetets art <b>Pro gradu -tutkielma</b>	Aika – Datum <b>11.5.2020</b>	Sivumäärä – Sidoantal <b>317</b>
Tiivistelmä – Referat <p>Jeesuksen viimeistä ateriaa tarkastellaan myyttinä, jonka synty selitetään evoluutiobiologisen ja -teoreettisen viitekehyksen avulla. Myytti-sanaa käytetään teknisenä, uskontotieteellisesti määriteltynä etic-terminä. Lähtökohta on se, että eksegetiikan tutkimuskohteiden katsotaan kuuluvan <i>Homo sapiens</i> -eläinlajin laajasti ymmärrettyyn fenotyyppiin. Kaikkien muiden fenotyyppillisten piirteiden tavoin myös niiden tieteellinen selittäminen edellyttää evoluutioteoriaa. Nykyihmiseläimelle on biologisessa evoluutiossa kehittynyt kyky kumulatiiviseen kulttuuriin, ja yksi lajin kulttuurituotteista on viimeinen ateria -myytti. Koska evoluutio ei ole elävän materian ominaisuus, vaan universaali algoritmi, ovat Jeesus-traditiot darwinistisen muuntelu–perinnöllisyys–valinta-prosessin tuotteita ja kohteita siinä missä biologisetkin entiteetit. Kulttuurievoluutio muistuttaa biologista rinnakkaisilmiötä, ja se tapahtuu elävässä kudosrakenteessa tai eläimen valmistamalla alustalla. Raamatuntutkijoiden argumentoidaan tästä syystä hyötyvän merkittävästi sekä evoluutioteoreettisesta että -biologisesta perusymmärryksestä.</p> <p>Viimeinen ateria -kertomus on tämäntyyppiselle uskontotieteellis-eksegeettiselle tutkimukselle otollinen kohde. Kysymykseen kertomuksen alkuperästä liittyy ristiriitaisilta vaikuttavia seikkoja, sillä se näyttää yhtäältä Nasaretilaisen elämäntapahtumasta nousevalta Jeesus-traditiolta, ja toisaalta se taas on vertailevan uskontotieteen näkökulmasta kulttiaitiologia, jollaisista monet ovat historiatieteellisessä mielessä sepitteellisiä. Lisäksi viimeinen ateria -kertomuksessa on eksegeettisten, kirkkohistoriallisten ja etnografisten aineistojen perusteella kyseessä poikkeuksellisen menestynyt kulttuurientiteetti. Tutkielmassa kysytään ensinnäkin sitä, miten viimeinen ateria -kertomus sai alkunsa, eli miten kyseinen kulttuurimuuntelu tuli. Toinen kysymys koskee sitä, mihin kertomuksen suhteellisesti korkea kulttuurievoluutiivinen kelpoisuus perustui, eli miksi kyseinen muuntelu periytyi jo varhaiskristillisissä populaatioissa luotettavammin ja nopeammin kuin monet sen kilpailijoista. Vastaukset muodostavat yhdessä myytin synty -selityksen.</p> <p>Tutkielmassa argumentoidaan, etteivät Uuden testamentin eksegetiikan lähdemateriaalin tuottaneet nykyihmiset poikenneet ratkaisevasti tämän päivän <i>Homo sapiens</i> -yksilöistä. Tämä kivijalka-argumentti mahdollistaa arkeologisten, historiallisten ja etnografisten vertailuaineistojen sekä käyttäytymis- ja luonnontieteellisen tutkimuksen täysipainoisen hyödyntämisen. Historiallis-kriittisten menetelmien sekä niihin nivottujen käyttäytymis-, uskonto- ja luonnontieteellisten tutkimusten avulla osoitetaan, että viimeinen ateria -kertomus on ollut poikkeuksellisen menestyksellinen kulttuurientiteetti jo ensimmäisen vuosisadan keskivaiheilla, mutta sen alkuperä ei palaudu Jeesus Nasaretilaisen ainutkertaiseen elämäntapahtumaan. Kertomus on monien muiden kulttiaitiologioiden tavoin saanut alkunsa konvergenttisen kulttuurievoluution kautta; tälle prosessille esitetään ilmiötason selitys, joka tarkennetaan kreikkalais-roomalaiseen maailmaan ja viimeinen ateria -kertomukseen. Myyttien korkea kelpoisuus perustuu niiden kertomusmuotoisuuteen, tietynlaiseen sisältöön sekä kyseisten kulttuurientiteettien ja ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen väliseen vuorovaikutussuhteeseen. Myytit pystyvät useita kilpailijoitaan paremmin hyödyntämään evoluutioprosessien <i>Homo sapiens</i> -kognitioon luomia lajityypillisiä herkkyyksiä, ja viimeinen ateria -myytti oli tässä jopa poikkeuksellisen taitava. Tutkimustulosten pohjalta ehdotetaan muutoksia eksegetiikan nykyisiin koulutus- ja tutkimuskäytäntöihin. Evoluutiobiologista ja -teoreettista viitekehystä esitetään raamatuntutkimuksen yleiseksi runkoteoriaksi.</p>		
Avainsanat – Nyckelord <b>Myytit; rituaalit; evoluutiobiologia; kulttuurievoluutio; vertaileva uskontotiede; kognitiivinen uskontotiede; eksegetiikka; varhaiskristillisuus</b>		
Säilytyspaikka – Förvaringställe <b>Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia</b>		
Muita tietoja		



# Sisällys

1	Teoreettinen viitekehys .....	1
1.1	”Except in the Light of Evolution” .....	1
1.2	Johdonmukaisuus ja konsilienssi .....	4
1.3	Lajityypilliset piirteet .....	8
1.4	Taustateoriasta tutkimuskysymyksiin .....	18
1.5	Yhteenveto .....	22
2	Viimeinen ateria kulttiaitiologiana .....	24
2.1	”Tehkää se minun muistokseni” .....	24
2.2	Ekskursio: Justinos ja Mithras-kultti .....	28
2.3	Homologia–analogia-erottelu .....	30
2.4	Yhteenveto .....	42
3	Tutkimustehtävä .....	42
3.1	Myytin määritelmä: haasteet ja mahdollisuudet .....	42
3.2	Viimeinen ateria myyttinä .....	51
3.3	Myyttien synty: populaatiogeneettinen malli .....	55
3.4	Tutkimuskysymys .....	66
3.5	Aikaisempi tutkimus .....	69
4	Fylogeneettiset suhteet .....	87
4.1	Lähtökohdista ja menetelmistä .....	87
4.2	Yhtäläisyydet ja erot .....	91
4.3	Kehystekstien sukulaisuussuhteet .....	100
4.4	Fylogeneettiset skenaarit .....	112
4.5	Yhteenveto .....	119
5	Luukas-kysymys .....	120
5.1	Lähtökohdista ja menetelmistä .....	120
5.2	Luukkaan kirjoitus- ja toimitustyyli .....	121
5.3	Luukas-profiilin rekonstruktio ja pitkä lukutapa .....	125
5.4	Lukutapojen synty .....	129
5.5	Ratkaisun seurannaisvaikutukset .....	132
6	Paavalin haarauma .....	137
6.1	”Olen vastaanottanut Herralta ja välittänyt teille” .....	137
6.2	Muuntuneet tajunnantilat .....	141
6.3	”Ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmaus .....	150
6.4	Paavalin käyttämän ateriakertomuksen synty .....	158
7	Markuksen haarauma .....	161
7.1	Viimeinen ateria Markuksen passiokertomuksessa ja passiolähteessä .....	161
7.2	Lisäevidenssi .....	170
7.3	Yhteenveto .....	182
8	Myytin synty .....	184
8.1	Alkuperä .....	184
8.2	Kelpoisuus .....	223
8.3	Tutkimustulokset .....	253
Lähde-	ja kirjallisuusluettelo .....	262
Lähteet	ja apuneuvot .....	262
Kirjallisuus	.....	267

# 1 Teoreettinen viitekehys

## 1.1 ”*Except in the Light of Evolution*”

Jeesuksen viimeinen ateria on yksi kristinuskon vanhimpia, tulkituimpia ja toistetuimpia kertomuksia. Se esiintyy muodossa tai toisessa kaikissa neljässä kanonisessa evankeliumissa ja on yksi niistä harvoista Jeesus-kertomuksista, jotka jo Paavalin voi varmuudella sanoa tunteneen. Jeesuksen leivästä ja maljasta lausumat kryptiset sanat ovat olleet teologisten tulkintojen ehtymätön lähde, josta ovat ammentaneet niin ensimmäiset kirkkoisät, keskiajan skolastikot, 1500-luvun reformaattorit kuin tämän päivän ekumeenikotkin.<sup>1</sup> Viimeinen ateria on synnyttänyt monia kuuluisia spin-off-kertomuksia, ja se on ollut erittäin suosittu aihe sekä kirkko- että populaaritaiteessa.<sup>2</sup> Ennen kaikkea kertomus kuuluu kristillisen jumalanpalveluselämän ytimeen, sillä se on olennainen ja hyvin traditionaalinen osa niin sanottuja eukaristisia rukouksia; varhaisimmat todisteet kertomuksen liturgisesta käytöstä ovat peräisin kolmannelta tai neljänneltä vuosisadalta.<sup>3</sup> Tässä Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielmassa esitän, että Jeesuksen viimeinen ateria – yksi kristinuskon peruskertomuksista – on myytti, jonka syntyä voi mielekkäästi tarkastella evoluutiobiologisessa ja -teoreettisessa viitekehyksessä.

Geneetikko Theodosius Dobzhansky julkaisi vuonna 1973 myöhemmin runsaasti siteerauksia keränneen ja lukuisia artikkeleita inspiroineen esseen otsikolla ”Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution”.<sup>4</sup> Katson, että samantapaisen väitteen voisi periaatteessa esittää uskonnon- ja spesifioidummin myös raamatuntutkimuksesta. En kuitenkaan ole Dobzhanskya mukaillen julistamassa, että eksegetiikassa olisi järkeä vain ja ainoastaan evoluutioteorian valossa. Sen sijaan haluan tutkielmallani havainnollistaa, miten evoluutioteoria voi vankistaa eksegeettistä argumentaatiota, luoda koherenssia

---

<sup>1</sup> Tulkintahistoriaa esittelevät kattavasti Bradshaw & Johnson 2012.

<sup>2</sup> Taidehistoriallisten tulkintojen kirjoa esittelevät esim. Young 1999; McCouat 2012. Tunnetuimmat ja elinvoimaisimmat spin-off-sikermät lienevät ns. Graal-aihelmat ja kuningas Arthurin legendat (näistä ks. esim. Wood 2000).

<sup>3</sup> Parhaat kandidaatit ovat nk. *Traditio Apostolica* ja ”The Sacramentary of Sarapion”, vaikeasti ajoitettavat ja mitä ilmeisimmin useita varsin eri-ikäisiä redaktioeroksia käsittävät rukoustekstit (ks. Bradshaw 2004, 19–22, 133–136; Bradshaw & Johnson 2012, 43–46; McGowan 1999, 83–85).

<sup>4</sup> Fraasin statusta nykybiologiassa kuvaa mm. se, että Campbell et al. (2017, 59) allekirjoittavat sen oppikirja-muotoisessa, auktoritatiivisessa biologian yleisesityksessään; ks. myös esim. Losos 2017, 6–7. Esim. Varkin (2012) mukaan ”nothing in medicine makes sense except in the light of evolution”, ja Saad (2012) katsoo, että ”nothing in popular culture makes sense except in the light of evolution.”

tieteenalan sisälle sekä siltoja niin lähi- kuin käyttäytymis- ja luonnontieteisiin, tuoda raamatuntutkimukseen uusia välineitä ja kysymyksenasetteluita sekä auttaa problematisoimaan asemansa jo vakiinnuttaneita väitteitä ja tutkimusparadigmoja.

Aloitan tutkielmani perustelemalla yllä sanomani sekä käymällä samalla läpi tutkimusasetelmani ja myöhemmän argumentaationi kannalta välttämättömät perusasiat evoluutioteoriasta. Seuraavassa johdantoluvussa sovitan tapausesimerkkinä käyttämäni Jeesuksen viimeisen aterian uskontotieteen vertailevaan viitekehykseen, ja yhdistän syntyneeseen kokonaisuuteen evoluutiobiologian käsitteistöä. Esitän, että näistä osatekijöistä muodostuu klassinen eksegeettis-uskontotieteellinen tutkimuskysymys: miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä aterista?

Evoluutioteoria on tänä päivänä biotieteiden runkoteoria, joka yhdistää tieteenalan eri haarojen tietämyksen molekyyalitasolta aina ekosysteemeihin ja biosfääriin.<sup>5</sup> Nykymuotoisena, niin sanottuna synteettisenä evoluutioteoriana, se on suppean suhteellisuusteorian ohella tiedemaailman testatuimpia ja selitysvomaimimpia teorioita.<sup>6</sup> Vaikka evoluutioteoriaa hyödynnetään tänä päivänä yhä enemmän myös varsinaisten biotieteiden ulkopuolella ja se on vähitellen saamassa jonkinlaista jalansijaa ihmis- ja yhteiskuntatieteissäkin, eivät raamatuntutkimus ja evoluutioteoria kokemukseni mukaan vielääkään kuulosta monen korvaan järin luontevalta saati tavanomaiselta yhdistelmältä.<sup>7</sup>

Uskontotieteilijä Ilkka Pyysiäinen kirjoitti vuosituhaten alussa, että ”Raamattua voi tutkia tieteellisesti tietämättä biologiasta enempää kuin mitä lukion biologia edellyttää (ja vähemmälläkin varmaan pärjäisi)”.<sup>8</sup> Nyt, parikymmentä vuotta myöhemmin, Pyysiäisen lohkaisu tuntuu turhan optimistiselta ja jopa naiivin vaativalta, sillä tuolla ”vähemmälläkin” olisi pärjännyt vallan loistavasti. Valtaosa eksegeettisestä tutkimuksesta ei 2000-luvullakaan näytä ottaneen millään tavalla huomioon biologiaa. Esimerkiksi raamatuntutkimuksen järkälemäisissä yleisesityksissä ja ensyklopedioissa, kuten

---

<sup>5</sup> ”Evolution is the one idea that makes logical sense of everything we know about living organisms”, kuten Campbell et al. (2017, 59) asian muotoilevat. Ks. myös Losos 2017, 6–7.

<sup>6</sup> Evidenssistä ks. esim. Mayer 2017; Campbell et al. 2017, 509–516; lyhyesti Tirri et al. 2001, 159. Täysimittaisesti, joskin populaaristi ja paatoksellisestikin evoluutioteorian puolesta argumentoivat Carroll 2006 ja erityisesti Dawkins 2009. Esim. Räsänen & Enqvist (2014) rinnastavat tieteellisen mielekkyytensä osalta toisiinsa evoluutioteoria- ja suhteellisuusteoriadenialismin.

<sup>7</sup> Subjektiiivisen kokemukseni lisäksi ilmiön olemassaolosta on myös tieteellistä evidenssiä. Gottlieb & Lombrozo (2018) havaitsivat, että uskonto on yksi niistä osa-alueista, joiden tyypillisesti katsotaan olevan luonnontieteellisten (scientific) selitysten ulottumattomissa.

<sup>8</sup> Pyysiäinen 2000 (E-julkaisu, ei sivunumeroita).

*The Oxford Handbook of Biblical Studies* (2008), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (2008), *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation* (2013), *The Oxford Handbook of Pauline Studies* (2014) ja *The Blackwell Companion to the New Testament* (2010) ei ole käytännössä lainkaan evoluutioteoriaa tai biologiaa ylipäättään sivuavia saati käsitteleviä artikkeleita, eikä evoluutiobiologian keskeisimpiä käsitteitä esiinny edes teosten indekseissä. Myöskään raamatuntutkimuksen tai Uuden testamentin eksegetiikan keskeisimmistä tiedejournaaleista, kuten *Journal of Biblical Literature*, *Novum Testamentum*, *Journal of Early Christian Studies*, *New Testament Studies*, *Currents in Biblical Research* ja *Journal for the Study of the New Testament*, ei vuodesta 2000 syksyyn 2017 ulottuvalla hakujaksolla löydy kuin muutamia evoluutiobiologiaa sivuavia artikkeleita.<sup>9</sup>

Eksegetiikan kansainväliseen julkaisuvolyymiin suhteutettuna biologinen tai evoluutioteoreettinen tutkimusorientaatio lukeutuvat siis hädin tuskin edes tieteenalan marginaaliin. Muutamia pieniä mutta elinvoimaisia tutkijakeskittymiä kuitenkin on. Näistä kenties keskeisin on kourallinen Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan eksegetiikan osaston tutkijoita, jotka viimeisen reilun kymmenen vuoden aikana ovat soveltaneet eksegeettisiin lähdeaineistoihin niin sanotun kognitiivisen uskontotieteen hypoteeseja ja teorioita.<sup>10</sup> Kognitiivista uskontotiedettä voi luonnehtia yhdeksi naturalistisen uskonnotutkimuksen nykysuuntauksista. Se on 2000-luvun kuluessa vähitellen kehittynyt sateenvarjotermistä väljän tutkimusohjelman kaltaiseksi monitieteiseksi hankkeeksi. Sille on tunnusomaista uskonnollisten ilmiöiden selittäminen ennen muuta kognitiivisena toimintana.<sup>11</sup> Evoluutioteoria ja -biologia ovat 90-luvulta lähtien kuuluneet kognitiivisen uskontotieteen hypoteesi- ja teoriakavalkadiin, mutta niiden painoarvo sekä sovellustavat ovat vaihdelleet melkoisesti teoriasta ja hypoteesista toiseen. Sama pätee myös kognitiivisen uskontotieteen eksegeettiseen haaraan, jonka osaksi tutkielmallani liityn.<sup>12</sup> Yksi työni tavoitteista onkin käyttää evoluutioteoreettista ja -biologista komponenttia aiempaa

<sup>9</sup> Hakusanoina ”biology”, ”evolutionary biology”, ”evolution theory”, ”natural selection”, ”mutation”, ”gene”, ”population”, ”phylogeny” ja ”heritable variation”. Yhtenä merkittävänä poikkeuslöytönä Uro 2017.

<sup>10</sup> Varsinainen pioneerityö on Luomanen & Pyysiäinen & Uro 2007. Muita virstanpylväitä ovat esim. Czachesz & Uro 2013; Uro 2016a; Czachesz 2017; Luomanen & Pessi & Pyysiäinen 2017.

<sup>11</sup> Yleiskatsauksina kognitiivisesta uskontotieteestä ks. esim. Pyysiäinen 2013; Barrett 2007.

<sup>12</sup> Evoluutiobiologisten ja -teoreettisten komponenttien määrässä ja painoarvossa on huomattavaa vaihtelua esim. Lawsonin & McCauleyn (1990), Boyerin (1994; 2001), Pyysiäisen (2001), McCauleyn & Lawsonin (2002), Atranin (2004), Barrettin (2004) ja Whitehousen (2004) kognitiivisen uskontotieteen klassikkoihin lukeutuvien tutkimusten välillä.

kokonaisvaltaisemmin, ja viedä se ajoittain selvästi pidemmälle, kuin on ollut tapana. Haluan näin sekä testata että havainnollistaa biologisen ja evoluutioteoreettisen tietämyksen hyödyllisyyttä raamatuntutkimuksen kontekstissa.<sup>13</sup>

## **1.2 Johdonmukaisuus ja konsilienssi**

Ensimmäinen ja periaatteellisin syyni evoluutioteorian mukaan tuomiselle on johdonmukaisuus. Tutkielmani tieteenfilosofista paradigmaa voisi luonnehtia metodologis-ontologiseksi naturalismiksi: perustavanlaatuinen lähtökohtani on se, että käyttäytyminen on kaikilla monisoluisilla eläimillä hermoston tuote.<sup>14</sup> Ihmis- ja yhteiskuntatieteissä on perinteisesti suhtauduttu biologisiin selityksiin joko passiivisen välinpitämättömästi tai aktiivisen torjuvasti.<sup>15</sup> Tieteenalani standardinäkemyksestä poiketen katson, että eksegeetikassakin on pohjimmiltaan kyse fenotyyppien tutkimuksesta. Biologiassa fenotyyppiksi kutsutaan eliön havaittavien ominaisuuksien kokonaisuutta, joka muovautuu organismin genotyyppin sekä ympäristötekijöiden monimutkaisesta vuorovaikutussuhteesta. Fenotyyppiin sisältyvät anatomisten ja fysiologisten ominaisuuksien lisäksi myös eliön käyttäytymispiirteet; niin sanottu laajentunut fenotyyppi kattaa lisäksi eliön käyttäytymisen tuottamat, organismin ulkopuolelle ulottuvat ympäristövaikutukset, kuten lintujen pesät, hämähäkkien verkot ja majavien padot.<sup>16</sup> Väitän, että myöskin intuitionvastaisten toimijoiden jonkinlainen kollektiivinen vakavasti ottaminen, eli ”uskonnoksi” kutsuttu väljärajainen ilmiökategoria,<sup>17</sup> sekä sen sisään tavanomaisesti luetut alakategoriat, kuten myytit, rituaalit ja kulttiartefaktit,<sup>18</sup> ovat fenotyyppinä sanan biologisessa merkityksessä.

---

<sup>13</sup> Kognitiivisen uskontotieteen eksegeettisessä haarassa lähimpänä omaa tutkimusorientaatiotani on varmaakin Czachesz 2017.

<sup>14</sup> Clark & Grunstein 2000, 60: ”Behavior – is *entirely* a product of the nervous systems of multicellular animals” (kursiivi lisätty). Käytännössä täysin vastaavasti esim. Ben-Shahar 2017, 611. Naturalismi-termistä ks. esim. Papineau 2016.

<sup>15</sup> ”To modern biologists and animal behaviorists, an evolutionary approach is second nature. – But the last 75 years or so has seen an almost pathological avoidance of biology when it comes to the study of human behavior”, kuten Salmon & Shackelford (2011, 4) asian ilmaisevat.

<sup>16</sup> Termeistä ks. Campbell et al. (2017) laaja Glossary-liite; myös Tirri et al. 2001. Ns. ”extended phenotype” -konseptin esitteli alun perin Dawkins 1982.

<sup>17</sup> ”Uskonnon” määritelmä ja jopa kysymys määrittelyn mahdollisuudesta on jo kauan ollut uskonnotutkimuksessa kiivaasti debatoitu aihe. Seuraan työssäni evolutiivis-kognitiivisesti orientoituneiden nykytutkijoiden käyttämää heuristista minimimääritelmää, jonka mukaan intuitionvastaisten, ts. ”yli-inhimillisten” toimijoiden vakavasti ottaminen on uskonnon välttämätön mutta ei suinkaan riittävä ehto. Määritelmä on hyvin argumentoitu, useimpia muita määritelmiä teknisemmin formuloitu ja siksi tutkimuksellisesti toimiva. Lisäksi se hahmottaa uskonnon nykyihmisajalle tyypillisenä, ylimaantieteellisesti ja -ajallisesti ilmenevien piirteiden ryppäänä, eikä jonkin tietyn kulttuurin emic-kategoriana tai *sui generis* -ilmiönä; siksi se istuu



Luonnossa tavataan lukematon määrä erilaisia fenotyypejä. Kuten Dobzhanskyn kuuluisa fraasikin sanoo, ilman evoluutioteoriaa olisi mahdotonta selittää tieteellisesti sitä, miksi fenotyypit ovat juuri sellaisia kuin ne ovat. Tästä seuraa, että mikäli eksegetiikassa aiemman väitteeni mukaisesti todella tutkitaan fenotyypejä, ja tutkimuskohteille halutaan pelkän kuvailun lisäksi tehdä tieteellisiä, syy–seuraus-suhteisiin pureutuvia miksi-kysymyksiä, on evoluutioteoria syytä huomioida.<sup>19</sup>

Evoluutio-sanalle on olemassa lukuisia määritelmiä, ja määritelmässä on jonkinlaisia eroja myös biotieteiden sisällä. Yksi lyhimmistä ja samalla käyttökelpoisimmista määritelmistä on Charles Darwinin toisteleva ”descent with modification” -fraasi.<sup>20</sup> Tämä tarkoittaa lyhyesti ilmaistuna sitä, että oliot ovat muuttuneet ja muuttuvat jatkuvasti siten, että jälkeläiset eroavat kantamuodoistaan, mutta sukulaisyksilöt muistuttavat silti toisiaan enemmän kuin populaation yksilöt keskimäärin. Evoluution välttämättömät ja riittävät ehdot ovat muuntelu, valinta ja perinnöllisyys.<sup>21</sup> Näistä ehdoista seuraava perusperiaate on hyvin yksinkertainen: jos populaatiossa esiintyy muuntelua jossakin ominaisuudessa, joka aiheuttaa eroja yksilöiden eloonjäämis- ja lisääntymismenestyksessä, ja ainakin osa tästä muuntelusta periytyy, nousee suotuisasti vaikuttavan ominaisuuden kantajien osuus populaatiossa suhteessa vähemmän jälkeläisiä tuottaviin variantteihin.

Evoluutioteorian mukaan kaikilla biologisilla organismeilla on yhteinen alkuperä, josta evoluutioprosessit ovat noin neljän miljardin vuoden aikana tuottaneet koko eliömaailman kirjon. Yksi näistä tuotteista on eläinlaji *Homo sapiens* eli nykyihminen. Tämä kädellisten nisäkäslahkoon kuuluva isoihmisapina syntyi Afrikassa noin 315 000 vuotta sitten, ja viimeiset noin 30 000 vuotta se on

---

työni evoluutioparadigmaan. Ks. esim. Pyysiäinen 2002; Barrett 2008; Pyysiäinen & Lindeman & Honkela 2003; Jensen 2014, 8. Keskustelusta yleisesti ks. Stausberg & Gardiner 2016.

<sup>18</sup> Esim. Smartin (1998, 11–22) klassisessa jäsenyyksessä uskonnolla on seitsemän ”ulottuvuutta” (dimension): ”practical and ritual”, ”experiential and emotional”, ”narrative or mythic”, ”doctrinal and philosophical”, ”ethical and legal”, ”social and institutional” ja ”material”. Esim. Grimesin (2014, 197) ”Structures and Processes of Religion” -lista on sisällöltään käytännössä vastaava.

<sup>19</sup> Vrt. esim. Barrettin (2007, 779) hyvin erilainen näkemys evoluutioteoreettisen ja tarkemmin evoluutiopsykologisen ulottuvuuden tarpeellisuudesta kognitiivisessa uskontotieteessä: ”CSR could explore how natural human cognition informs and constrains religious expression without explaining why human cognition is how it is.”

<sup>20</sup> Darwin 1859. ”For now, we will define evolution as descent with modification”, kuten Campbell et al. (2017, 501) eksplisiittisesti sanovat. Evoluutiobiologian laajoista hakuteoksista vastaavanlaista määritelmää käyttää esim. Losos et al. 2017.

<sup>21</sup> Määritelmästä ks. esim. Losos 2017, 3–6; Björklund 2009, 15–23; lyhyesti ks. esim. Tirri et al. 2001, 158.

ollut *homo*- eli ihmissuvun ainoa edustaja.<sup>22</sup> Tutkielmani kannalta olennaisinta on se, että kaikista nykyisistä eläinlajeista vain *Homo sapiensin* tiedetään järjestävän muodoltaan tyylliteltäviä, hyvin samankaltaisina kerrasta toiseen toistuvia yhteisruokailuja, joissa ravintoa nautitaan sopuisasti geneettisistä sukulaisuussuhteista riippumatta, ja joiden yhteydessä kerrotaan tarinoita yli-inhimillisten toimijoiden menneistä ja tulevista teoista.<sup>23</sup>

Pidän eksegetiikkaa uskontotieteen alahaarana, ja periaatteellisella tasolla luen molemmat biotieteiden alle.<sup>24</sup> Varhaiskristillisyyden, toisen temppelin ajan juutalaisuuden ja vaikkapa mormonismin, sikhiläisyyden, suomenuskon ja ufo-kulttien välillä ei ole mitään kategorista eroa; samaten uskonto ei ole omalakinen *sui generis* -ilmiö, vaan yksi tavanomainen osa *Homo sapiens* -lajin fenotyyppejä,<sup>25</sup> viime kädessä hermoston tuote ja siten kompleksisuudestaan huolimatta täysin luonnontieteellisten selitysten piirissä. Myöskään nykyihmisen ja muun eläinkunnan välillä ei ole ontologista epäjatkuvuutta. *Homo sapiens* -lajin eukaristiat, karhupeijaiset ja langar-ateriat ovat muunteluun, valintaan ja perinnöllisyyteen perustuvan luonnonilmiön tuotteita ja siten evoluutiobiologian ja -teorian selitysalaan kuuluvia siinä missä *Castor canadensis* -lajin padonrakentamiskäyttäytyminenkin.

Toinen – edellisestä juontuva, mutta jo selvästi konkreettisempi – perusteeni evoluutioteorian huomioon ottamiselle on sen tuoma konsilienssi ja sitä kautta (luonnon)tieteellisyys. Konsilienssi on termi, joka on tullut tunnetuksi ennen muuta biologi Edward O. Wilsonin kirjan *Consilience – The Unity of Knowledge* (1998) myötä. Konsilienssi-sanalla on monia määritelmiä ja käyttötapoja, mutta yksinkertaistaen se on tieteenfilosofinen, tutkielmassani normatiivisesti tulkittamani näkemys, jonka mukaan itsenäisten tutkimustulosten, hypoteesien ja teorioiden on sekä mahdollista että niiden tulisi olla sidoksissa toisiinsa. Idealistisimmillaan konsilienssi tarkoittaa tieteiden horisontaalista ja vertikaalista yhteyttä: paitsi että yksittäiset tieteenalat muodostavat kukin sisäisesti sidosteisia osakokonaisuuksia, ja nämä kokonaisuudet ovat sidoksissa samaa ontologista

---

<sup>22</sup> Viimeaikaiset tutkimukset, erityisesti Hublin et al. 2017 ja Richter et al. 2017, ovat muuttaneet merkittävästi käsitystä nykyihmlajin synnystä. Ajantasaisina katsauksina ks. esim. Tattersall 2017; Tuttle 2017; Stringer & Galway-Witham 2017.

<sup>23</sup> Ateriaesimerkkini on mukailtu Cazzanigan (2009) artikkelista.

<sup>24</sup> ”[E]lävää luontoa ja sen ilmiöitä tutkivia tieteenaloja”, kuten *Tieteen termipankki* ”biotieteet” määrittelee.

<sup>25</sup> ”In a species with tremendous cultural diversity, the suite of propensities we call ’religion’ tops the list of species-specific human universals”, kuten Norenzayan (2010, 58) asian ilmaisee. Uskonnon *sui generis* -tarkastelun ongelmallisuudesta ks. esim. Pyysiäinen 2004a, 62–70.

tasoa tarkasteleviin tieteenaloihin, ne kytkeytyvät myös materian korkeampia ja matalampia järjestäytymisen tasoja tutkiviin tieteenaloihin. Esimerkiksi viimeinen ateria -kertomusta Korintin Kristus-kultin kontekstissa tarkastelevan eksegetiikan tulisi olla sidoksissa muuhun antiikintutkimukseen ja edelleen vertailevaan uskontotieteeseen, sekä tämän kokonaisuuden siihen, mitä sosiaalipsykologia ja -antropologia osaavat kertoa ryhmätason ilmiöistä. Tämän horisontaalisen kokonaisuuden pitäisi olla vertikaalisesti sidoksissa yksilön mielen toimintaa tarkastelevaan psykologiaan, sen taas mentaalisten prosessien fysikaalista perustaa tarkastelevaan neurobiologiaan, sen biokemiaan ja niin edelleen.

Tavoitteleman vertikaalinen konsilienssi edellyttää maltillista, mutta ei eliminativistista reduktionismia; se ei palauta uskonnotutkimusta tai edes eksegetiikkaa hiukkasfysiikkaan eikä kiistä emergenssi-ilmiön olemassaoloa.<sup>26</sup> Esimerkiksi yhteiskunta-, yhteisö-, ryhmä-, organismi-, elin-, kudokset-, solu-, molekyyli- ja atomitasot muodostavat jatkumon, jossa materian järjestäytymisen monimutkaistumisen myötä kasvaa myös tarkasteltavien ilmiöiden kompleksisuus. Kukin yksittäinen taso rakentuu alemman tason lainalaisuuksille samalla kun ylätaso sisältää aina myös uusia ominaisuuksia, eikä siten täysin redusoidu alempaan tasoon.<sup>27</sup> Konsilienssi ei ole pelkkä tieteenfilosofinen näkemys tai ihanne, vaan sillä on konkreettisia seurauksia. Oikeanlainen sidosteisuus johtaa siihen, että tutkimustiedon lisääntyminen yhdellä ontologisella tasolla lisää tieteellisen tiedon määrää myös lähitasoilla. Horisontaalis-vertikaalinen kytkeytyneisyys sekä vankistaa että auttaa kyseenalaistamaan yksittäisten tutkimustulosten, teorioiden ja hypoteesien evidenssi-perustaa. Katsonkin konsilienssin yhdeksi tieteellisyyden ja tieteen progressiivisuuden kulmakivistä.<sup>28</sup>

Luonnontieteissä konsilienssi on arkipäivää; perinteisissä biotieteissä se perustuu evoluutioteoriaan, kuten aiemmin mainitsin. Ihmis- ja yhteiskuntatieteille sekä uskonnotutkimukselle tyypillisesti eksegetiikan valtavirtaa voi sen sijaan luonnehtia pirstaleiseksi, luonnontieteistä eristäytyneeksi

---

<sup>26</sup> Vrt. Wilsonin (1998) vahvasti reduktionistista näkemystä esim. Slingerlandin & Markin (2012, 4) uudempaan, huomattavasti maltillisempaan konsilienssi-tulkintaan: "[A] 'second wave' of consilience – one in which humanists and scientists work together *as equal partners* in constructing a shared framework for inquiry – –" (kursiivi lisätty).

<sup>27</sup> Ontologisista tasoista ja emergenssistä biologiassa ks. lyhyesti. Campbell et al. 2017, 52–55.

<sup>28</sup> Laajimmin ja kenties voimallisimmin näin argumentoi Wilson 1998. Ks. myös esim. Rand & Ilardi 2005.

ja tutkimustuloksiltaan pikemminkin levittäytyneeksi kuin kasautuneeksi.<sup>29</sup>

Horisontaalisen saati vertikaalisen konsilienssin sijasta raamatuntutkimusta hallitsevat lukemattomat erilaiset metodit, näkökulmat, paradigmat sekä väljästi muotoillut teorit ja hypoteesit, joiden verifioiminen, falsifioiminen tai syntetisoiminen tuottaisi suuria vaikeuksia, mikäli siihen löytyisi edes tahtoa.<sup>30</sup> Evoluutioteorian huomioiminen kytkisi eksegetiikan osaksi biotieteiden jo valmiiksi vahvaa konsilienssia, ja voisi askel askeleelta kääntää koko raamatuntutkimuksen kenttää nykyistä jyrkemmin yhteensovittavuuden, testattavuuden ja eksaktiuden kaltaisten luonnontieteellisten standardien suuntaan.

### **1.3 Lajityypilliset piirteet**

Konkreettiset tutkimustyökalut ovat kolmas, välittömin ja kenties tärkein perusteluni sille, miksi raamatuntutkijoidenkin olisi syytä perehtyä evoluutioteoriaan ja -biologiaan. Eksegeetit ovat usein katsoneet, että heidän tutkimusaiheidensa maantieteellis-ajallis-kulttuurillinen konteksti oli jollain perustavalla tavalla erilainen kuin nykyinen länsimailma.<sup>31</sup> Modernien käsitteiden käyttäminen ja nykypäivän ilmiöistä johdettujen teorioiden soveltaminen eksegeettiseen materiaaliin ovat herkästi nostattaneet syytöksiä anakronismista ja etnosentrismistä.<sup>32</sup> Lisäksi tutkijat ovat mielellään korostaneet, ettei heillä esimerkiksi ole pääsyä menneisyyden henkilöiden kognitioon muuten kuin aikalaislähteiden kautta.<sup>33</sup> Nämä korostukset ovat tuottaneet paljon fragmentaarista, spekulatiivista, teoriaköyhää ja tarpeettoman relativistista

---

<sup>29</sup> Uskonnotutkimuksen tilannetta havainnollistaa hyvin Woodin (2018) blogitekstin luonnehdinta American Academy of Religion -järjestön (AAR) vuosikokouksesta, uskonnotutkimuksen suurimmasta vuotuisesta tapahtumasta: ”Attending the AAR is a little bit like finding yourself in one of those edge-of-the-galaxy bazaars *Star Wars* characters are always getting lost in: it’s massively diverse, baffling, crowded, and filled with incompatible languages. Of course, one of the biggest language barriers in academia is between the humanities and the sciences – and the AAR is no exception.”

<sup>30</sup> Tilannetta havainnollistavat hyvin raamatuntutkimuksen yleisesitykset ja ensyklopediat. Ks. erityisesti kaksiosaisen *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation* -teoksen (McKenzie 2013, 457–460) mittava ryhmittely mitä erilaisimmista lähestymistavoista ja tutkimusmenetelmistä; vastaavanlaisina esimerkkeinä ks. myös *The Oxford Handbook of Biblical Studies* -teoksen (Lieu & Rogerson 2008, 567–670) ”Methods in Biblical Scholarship” -osio sekä *The Blackwell Companion to the New Testament* (Aune 2010, 101–208).

<sup>31</sup> Ehkä selkeimmin tätä on korostanut ns. Context Group -tutkijaryhmä (esim. Malina 2001; Pilch 2001).

<sup>32</sup> Erityisesti psykologisten lähestymistapojen kohtaamaa anakronismi- ja etnosentrismi-kritiikkiä esittelee Collicutt 2012.

<sup>33</sup> Kuvaava on esim. Deweyn (2005, 126) näkemys muistin toiminnasta: ”[I]n contrast to the modern assumptions about ancient memory, it should be noted that ancient memory was heuristic, not simply mimetic. The work of memory was not to re-present, not to reduplicate, but to construct, to deliver a place for images. – – The modern distinction between fact and fiction, between memory as reiteration and an unreal imagination, was just not that crucial to the

tutkimusta. Yksi tärkeimmistä biologian eksegeetikalle tarjoamista apuneuvoista onkin lajin käsite. Seuraavaksi argumentoin laajasti ja monitieteisesti, miksi ja miten raamatuntutkija saa laji-käsitteen kautta käyttöönsä teorioita, malleja ja hypoteeseja, joilla perustellusti on ylimaliantieteellistä ja -ajallista selitysvoimaa.

Biologiassa laji on organismien luokittelun perusyksikkö. Niin sanotun biologisen lajikäsityksen mukaan laji on eliöyksilöiden muodostama joukko, jonka jäsenet lisääntyvät tai periaatteessa ainakin pystyisivät lisääntymään keskenään ja saamaan lisääntymiskykyisiä jälkeläisiä.<sup>34</sup> Elollinen luonto on perusrakenteeltaan jatkumo, muuntelu yksi sen perusominaisuuksista ja fenotyyppinen plastisuus eliöillä hyvin tavanomaista. Yhteisen alkuperän vuoksi kaikilla eliöillä on yhteisiä ominaisuuksia, ja muuntelusta johtuen ei luonnossa tavata edes kahta ilmiänsultaan identtistä organismia; fenotyyppinen plastisuus taas tarkoittaa sitä, että eliön ilmiäsu voi muuttua ympäristön muuttuessa.<sup>35</sup> Näistä taksonomiaa hämärtävistä seikoista huolimatta on biologiassa täysin mielekästä puhua eliöiden ”lajityypillisistä piirteistä”, kuten seuraavassa lyhyesti selitän.

Evoluutioteorian perusaksioomien pohjalta on selvää, että genotyyppinen muuntelu on suurempaa lajien välillä kuin sisällä, eli geneettisessä mielessä lajit ovat genotyypiltään samankaltaisten yksilöiden joukkoja. Geenit taas ohjaavat yksilönkehitystä säätelemällä proteiinisynteesiä. Tietynlainen genotyyppi ei determinoi eliölle tietynlaista fenotyyppiä, vaan ilmiäsun jokainen piirre anatomiasta käyttäytymiseen ja laajentuneeseen fenotyyppiin asti on aina tulosta geenien ja ympäristön monimutkaisesta vuorovaikutussuhteesta.<sup>36</sup> Genotyyppinen samankaltaisuus johtaa kuitenkin pääsääntöisesti huomattavan korkeaan fenotyyppiseen samankaltaisuuteen, sillä monet prosessit eliöiden yksilönkehityksessä ovat verrattain vakaita ja urautuneita.<sup>37</sup> Yksi tärkeä tekijä tämän ilmiön taustalla on se, että yksilö pääsääntöisesti perii vanhemmiltaan

---

ancients.” Vastaavasti myös esim. Wold 2007, 48: ”Our understanding of Jewish memory in antiquity is greatly deepened by the Dead Sea Scrolls.”

<sup>34</sup> Lajin määritelmästä ks. Campbell et al. 2017, 561–564, Glossary; Tirri et al. 2001, 384. Käsitteen haasteista ks. esim. Björklund 2009, 162–183.

<sup>35</sup> Ns. ”unity and diversity of life” -teemasta yleisesti ks. Campbell et al. 2017, fenotyyppisestä plastisuudesta ks. erityisesti Bateson & Gluckman 2011, 31–45.

<sup>36</sup> Yksilönkehityksestä kattavasti ks. esim. Gilbert 2010, suppeammin ks. Campbell et al. 2017, 303–444.

<sup>37</sup> ”In summary, many different processes, working in different ways, can ensure that members of the same species end up looking alike. These processes can operate at many different levels, ranging from the molecular to the behavioural”, kuten Bateson & Gluckman (2011, 30) asian tiivistävät.

geeniensä ohella myös tietynlaisen kehitysympäristön, niin sanotun ontogeneettisen lokeron, jossa yksilönkehitys tapahtuu.<sup>38</sup>

Ympäristötekijöillä on ilmiänsä muodostumisessa eräänlainen kaksoisrooli: ne ohjaavat luonnonvalintaa ja osallistuvat yksilönkehitykseen. Luonnonvalinta muokkaa eliöpopulaatioiden geenipoolia nostamalla sellaisten alleelien esiintymistiheyksiä, jotka lisäävät organismien kelpoisuutta niiden senhetkessä elinympäristössä. Fenotyyppi muodostuu genotyypin ja organismin nykyisen ympäristön vuorovaikutuksessa, mutta geenit ovat menneisyyden ympäristötekijöiden valitsemia. Yksinkertaistaen voikin sanoa, että genotyyppi tuottaa adaptiivisen fenotyypin varmimmin sellaisessa ympäristössä, joka mahdollisimman paljon muistuttaa menneisyyden lajinkehitysympäristöä.<sup>39</sup>

Evoluutiomekanismit tuottavat siis sekä muutosta että jatkuvuutta. Vaikka jokainen fenotyyppi onkin ainutlaatuinen, on organismeilla silti suuri joukko ominaisuuksia, jotka voi hyvin perustein luokitella niiden lajityypilliseksi piirteiksi, eivätkä nämä piirteet rajoitu fenotyyppien anatomisiin ja fysiologisiin osa-alueisiin. Nykyihminen ei ole tästä suinkaan poikkeus.<sup>40</sup>

Vaikka nykyihmisen lajityypillisiin piirteisiin kuuluvatkin ruumiin massaansa nähden erittäin suuret ja poimuttuneet aivot, poikkeuksellisen pitkä lapsuus- ja nuoruusaika, ja täten ainakin potentiaalisesti huomattava ontogeneettinen plastisuus,<sup>41</sup> näyttäisi geeneillä olevan avainrooli myös *Homo sapiens* -lajin yksilönkehityksessä. Tätä kuvastavat hyvin muutamat keskeiset tulokset, joita on saatu käyttäytymisgenetiikassa tehdyissä kaksostutkimuksissa.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Tästä ks. erityisesti Lickliter & Harshaw 2010. Bjorklund & Pellegrini (2000, 1691) eivät puhu ”ontogeneettisestä lokeroista”, mutta viittaavat samaan asiaan: ”Yet, despite the fact that genes will be expressed differently in different environments, almost all members of a species (human or otherwise) develop in a species-typical pattern. How can this be so and the developmental systems perspective still be valid? The answer lies in the fact that humans (or chimpanzees or ducks) inherit not only a species-typical genome but also a species-typical environment.” Vastaavasti Bjorklund & Causey 2018, 36. Ks. myös Bjorklund & Pellegrini 2002.

<sup>39</sup> Vastaavasti Boyer & Barrett (2005, 101) käyttävät lajityypillisten kognitiivisten kykyjen yksilönkehityksestä puhuessaan ilmaisua ”[d]evelopment requires a normal environment.” He jatkavat: ”What is ’normal’ about these normal features of the environment is not that they are inevitable or general – but that they were generally present in the environment of evolution. Children a hundred thousand years ago were born in an environment that included natural language speakers, man-made tools, gender roles, predators, gravity, chewable food and other stable factors that made certain mental dispositions useful adaptations to those environmental features.” (Boyer & Barrett 2005, 101).

<sup>40</sup> Nykyihmisen lajityypillisistä piirteistä ks. esim. Høgh-Olesen 2009.

<sup>41</sup> Aivojen volyyminä, ontogeniasta ja joustavuudesta ks. Stone 2007, 65–75. ”We owe our extraordinary adaptability to our brain. It is no exaggeration to say that the brain is the body’s most flexible organ. – [a]s in most other animals, both the function and structure of our brains are not entirely determined by our genes but instead depend in part on characteristics of the environment in which we find ourselves”, kuten Kosslyn (2007, 542–543) asian ilmaisee (kursiivit lisätty).

<sup>42</sup> Käyttäytymisgenetiikasta yleisesti ks. Plomin et al. 2013; Latvala & Silventoinen 2014.

Vaikka käyttäytymisgenetiikka tieteenalana onkin kiinnostunut nimenomaan ihmisyksilöiden välisten eroavaisuuksien syistä eikä niinkään huomattavan samanlaisina yksilöstä toiseen toistuvista piirteistä, voi tuloksista johtaa relevantteja päätelmiä myös lajityypillisten ominaisuuksien geneettisestä perustasta. Käyttäytymisgeneettisten kaksostutkimusten perusperiaate on yksinkertaistettuna se, että samassa perheessä kasvaneita identtisiä ja epäidenttisiä kaksosia, tavallisia sisaruksia sekä pian syntymän jälkeen toiseen perheeseen adoptoituja kaksosia ja sisaruksia vertaillaan systemaattisesti jonkin mitattavissa olevan fenotyypillisen ominaisuuden suhteen. Tilastotieteellisillä menetelmillä voidaan laskea, kuinka suuri osa yksilöiden välisestä variaatiosta tutkitussa ryhmässä selittyy perimän ja kuinka suuri osa taas ympäristökijöiden vaihtelulla. Yksi mielenkiintoisimmista havainnoista on se, että geneettiset kloonit eli identtiset kaksoset ovat hyvin samankaltaisia myös silloin, kun yksilöt ovat kasvaneet toisistaan erillään. Samaten geneettiset sisarukset ovat keskenään huomattavasti samankaltaisempia kuin saman perheen adoptiolapset.<sup>43</sup> Ensiksikin geeneillä näyttäisi olevan valtava ja käytännössä kaikkiin fenotyypillisiin piirteisiin ulottuva vaikutus myös *Homo sapiens* -lajin yksilönkehityksessä.<sup>44</sup> Toinen varovainen johtopäätös näistä tuloksista voisi olla se, ettei ainakaan eri perheissä – ja kansainvälisten adoptioiden tapauksissa myöskään eri maissa – kasvamisen kaltainen ympäristövarianssi näyttäisi estävän sitä, että hyvin samanlainen genotyyppi tuottaa nykyihmisajallakin hyvin samanlaisen fenotyypin.

Raamatuntutkimuksen kannalta erittäin olennaista on se, että *Homo sapiens* on laajasta maantieteellisestä levinneisyysalueestaan huolimatta geneettisesti poikkeuksellisen yhtenäinen eläinlaji. Sekä *Homo sapiens* että sitä edeltäneet *homo*-suvun lajit ovat mitä ilmeisimmin käyneet läpi useita ajanjaksoja, jolloin niiden tehollinen populaatiokokoo on ollut hyvin pieni. Geneettiset pullonkaulat karsivat huomattavasti lajin sisäistä muuntelua jo ennen kuin nykyihminen lähti Afrikasta ensimmäisen kerran noin 120 000 vuotta sitten. Lisäksi kaikki tämän päivän ei-afrikkalaiset nykyihmispopulaatiot – ja todennäköisesti myös valtaosa

<sup>43</sup> Keskeisimpiä ja vahvimmin tuettuja tutkimustuloksia esittelevät Plomin et al. 2016.

Kaksostutkimusten metodiikasta, historiasta ja tuloksista yleisesti ks. Plomin et al. 2013, 71–85.

<sup>44</sup> ”Our results provide compelling evidence that all human traits are heritable: not one trait had a weighted heritability estimate of zero”, kuten Polderman et al. (2015, 708) kaikkiaan yli 14 miljoonaa kaksosparia 39 eri maasta käsittävän meta-analyysinsä yhteenvedossa toteavat. Ks. myös Turkheimerin (2000, 160, kursiivi alkuperäinen) ”käyttäytymisgenetiikan kolme lakia”, erityisesti kaksi ensimmäistä: ”*First Law*. All human behavioral traits are heritable. – – *Second Law*. The effect of being raised in the same family is smaller than the effect of genes.”

Uuden testamentin eksegetiikan lähdemateriaalin tuottaneista yksilöistä – periyty(i)vät samasta muuttoaallost, joka suuntautui Itä-Afrikasta Aasiaan noin 60 000 vuotta sitten.<sup>45</sup>

Nykyihmisen genomi koostuu noin reilusta kolmesta miljardista nukleotidiparista. Jos genomista pätkitään tuhannen nukleotidiparin jaksoja, on kahdella satunnaisesti valitulla nykyihmisellä jokaisessa jaksossa keskimäärin yli 998 identtistä emäsparia, ja identtisyysaste nousee yli 999 per tuhat paria, kun tarkastelu rajataan genomien proteiineja koodaaviin ja muihin toiminnallisiin osiin.<sup>46</sup> Tällainen promille-mittaluokan muuntelu on suvullisesti lisääntyvien eliölajien ja erityisesti isoihmisapinoiden joukossa hyvin poikkeuksellista.<sup>47</sup>

Populaatiogeneettisessä mielessä evoluutiossa on kyse siitä, että eliöpopulaatioiden alleelifrekvensseissä tapahtuu muutoksia sukupolvien saatossa. Evoluution nopeus riippuu lukuisista erilaisista tekijöistä,<sup>48</sup> mutta olivatpa kulloisetkin tekijät millaisia tahansa, kestää evolutiivisten muutosten syntyminen siis joka tapauksessa aina lukuisia sukupolvia. Siksi sukupolvi-intervalli on aina merkittävä geneettisen evoluution nopeuteen vaikuttava tekijä. Nykyihmisen sukupolviväli on keskimäärin noin 25–30 vuotta,<sup>49</sup> kun muilla isoihmisapinoilla se on vain noin 20 vuotta.<sup>50</sup> Intervalli näyttäisi olevan sama sekä moderneissa valtioissa että nykyisissä metsästäjä-keräilijäyhteisöissä, joten sitä voi perustellusti käyttää myös historiantutkimuksessa.<sup>51</sup> Tämän päivän nykyihmisiä ja heidän ajanlaskun alun tietämällä eläneitä lajitovereitaan erottaa siis toisistaan vain noin 80 sukupolvea, mikä on evoluution aikaskaalassa todella vähän. *Homo sapiens* -lajin kohdalla ääriesimerkki nopeasta evolutiivisesta muutoksesta on

---

<sup>45</sup> Nykyihmisen populaatiohistoriasta ks. Li & Durbin 2011. Ajantasaisena katsauksena ns. ”Out of Africa” -teoriasta ks. Bae & Douka & Petraglia 2017.

<sup>46</sup> Lyhyesti ks. Jorde & Wooding 2004, 28–29, yksityiskohtaisemmin The 1000 Genomes Project Consortium 2010; 2015.

<sup>47</sup> Bowden et al. 2012, 5. ”Vaikka gorillan ja simpanssin levinneisyysalueet ovat pienet, niillä esiintyy enemmän muuntelua kuin koko ihmiskunnalla yhteensä”, kuten Björklund (2009, 224) toteaa.

<sup>48</sup> Tiivistetysti ks. esim. Cooperin & Purvisin (2009, 1025) kaavio selitteineen.

Evoluutionopeudesta laajemmin ks. esim. Gingerich 2009.

<sup>49</sup> Fenner (2005, 421) summaa laajan kartoituksensa toteamalla, että ”results indicate that projections based on Y-chromosome data should use a generation interval of 31 or 32 years, while estimates based on autosome data should use 28–30 years. The generation interval when using mtDNA may range from 25–28 years.” Scally & Durbin (2012, 745) päätyvät n. 25 vuoteen, Tirri et al. (2001, 679) ehdottavat 25–30 vuotta.

<sup>50</sup> Scally & Durbin 2012, 745.

<sup>51</sup> ”The data in this study were necessarily taken from recent populations, but their near-universality across very disparate cultures, including many hunter-gatherer cultures, suggests that it is reasonable to project similar generation intervals into the past”, kuten Fenner (2005, 421) toteaa (kursivointi lisätty). Myös Scally & Durbin (2012, 745) katsovat intervallinsa soveltuvan tutkimustarkoituksiin ”for humans within the past million years”.



EPAS1-geenin eräs alleeli, joka esiintyy 87 % etnisistä nykytiibetiläisistä, kun vastaavasti han-kiinalaisten keskuudessa sen esiintyvyys jää noin yhdeksään prosenttiin; kyseinen alleeli myötävaikuttaa kantajayksilönsä kykyyn selviytyä pitkiä aikoja vähähappisessa ilmanalassa. Tiibetiläiset ja han-kansa erkaantuivat toisistaan noin 5000 vuotta sitten,<sup>52</sup> joten kyseisen frekvenssieron syntyminen on mahdollisen perustajavaikutuksen, kohtuullisen merkittävän lisääntymisisolaation ja ennen kaikkea ohuen ilmanalan aiheuttaman jatkuvan ja voimakkaan valintapaineen kiihdyttämänäkin kestänyt minimissään parisataa sukupolvea.<sup>53</sup>

Mikään ei viittaa siihen, että jo vesistöyhteyksiensäkin vuoksi logistisesti hyvin verkottuneessa Välimeren ympäristössä – varsinkaan Uuden testamentin eksegetiikan lähdemateriaalin syntymisen kannalta olennaisimmissa itä- ja keskiosissa, jotka lukeutuvat *Homo sapiens* -lajin varhaisimpiin kauttakulku- ja asutusalueisiin Afrikan ulkopuolella<sup>54</sup> – olisi esiintynyt edes etäisesti vastaavantyyppistä, populaatioiden välisiä geenivirtoja merkittävästi rajoittanutta maantieteellistä lisääntymisisolaatiota kuin Tiibetin ylängöllä. Myöskään siitä ei ole viitteitä, että Välimeren ympäristössä olisi historiallisella ajalla vallinnut poikkeukselliseen vähähappisuuteen verrattavissa olevaa, samanlaisena sukupolvesta toiseen säilynyttä hyvin spesifiä evolutiivista ongelmaa, joka olisi voimakkaasti suunnannut luonnonvalintaa ja siten nopeasti muokannut jonkun tai joidenkin populaatioiden alleelifrekvenssejä. Esittelemäni argumentaation pohjalta voikin turvallisesti olettaa, että Rooman valtakunnan väestö oli geenistöltään kohtuullisen sekoittunutta ja tämän päivän nykyihmisten tavoin suhteellisen homogeenistä, eikä valtakunnan alueelle ollut ennättänyt syntyä populaatioita, jotka olisivat geneettisesti poikenneet mitenkään merkittävästi väestön keskiarvosta. Uuden testamentin eksegetiikan lähdemateriaalin tuottaneet yksilöt olivat siten mitä todennäköisimmin genomiltaan äärimmäisen lähellä tämän päivän nykyihmisiä.

Entä millaisia olivat ympäristötekijät? *Homo sapiens* -laji on asuttanut kaikkia mantereita Antarktista lukuun ottamatta jo useiden vuosituhansien ajan. Täten on selvää, ettei lajin edustajien yksilönkehitys ole tapahtunut tai tapahdu identtisissä ontogeneettisissä lokeroissa. Väitän, että silminnähävä ja

---

<sup>52</sup> Kyseisen tutkimuksen tehneet Yi et al. (2010) ehdottavat alun perin vain 2750 vuotta, Yang et al. (2017, 4192) päätyvät laajemman genomiaineiston perusteella siihen, että väestöt erkaantuivat 4725 vuotta sitten.

<sup>53</sup> Yi et al. (2010, 75) mukaan kyseessä on ”the fastest allele frequency change observed at any human gene to date.”

objektiivisestikin mittava ympäristövarianssi peittää kuitenkin helposti alleen vieläkin huomattavammat ja ennen kaikkea yksilönkehityksen kannalta kriittisimmät yhdenmukaisuudet. Myös ajanlaskun alun Rooman valtakunta poikkesi monella tavalla vaikkapa tämän päivän länsimaailmasta, mutta erot tuskin olivat niin perustavanlaatuisia kuin eksegeettisessä tutkimuksessa on monesti katsottu. Pikemminkin nykyisiä ja tuon ajan ympäristötekijöitä voi yksilönkehityksen kannalta pitää merkittävilta osin hyvin samankaltaisina, kuten seuraavaksi argumentoin.

Perusteluni on monivaiheinen. Ensiksikin nykyihmislajin geenipoolin hidas muutosnopeus on vaikuttanut siihen, että geenien välittömät ympäristötekijät, eli kromosomien muut geenit, ovat pysyneet lähestulkoon samoina. Toiseksi näiden kehitysympäristöjen fysiikan, kemian ja biokemian lainalaisuudet olivat ja ovat samat. Kolmas ja olennaisin argumenttini nojautuu siihen, että nykyihminen on nisäkäs, jonka perustavanlaatuisimpiin lajityypillisiin piirteisiin kuuluvat muiden isoihmisapinoiden tavoin kohtuullisen pitkä tiineysaika sekä jälkeläisten huomattava, sukulaislajeihinkin verrattuna poikkeuksellisen kauan syntymän jälkeen jatkuva avuttomuus.<sup>55</sup> Siksi niin tämän päivän maailmassa kuin Rooman valtakunnassakin nykyihmisen ontogeneettinen lokero on tai on ollut ensimmäiset noin 40 viikkoa *Homo sapiens* -naaraan kohtu, minkä jälkeen yksilönkehitys jatkuu tai on jatkunut usean vuoden ajan hyvin tiiviissä hoivasuhteessa moniin lajitovereihin, pääsääntöisesti ennen muuta yksilön biologiseen äitiin ja muihin geneettisiin lähisukulaisiin.<sup>56</sup>

Muiden eläinlajien tavoin myös nykyihmisen yksilönkehitys käsittää niin sanottuja kriittisiä kausia tai herkkyykskausia, joiden aikana yksilön hermosto tarvitsee ympäristöstään tietynlaisia ärsykeitä tai on sellaisille erityisen vastaanottavainen.<sup>57</sup> Hermosto toki muokkautuu läpi koko elinkaaren, mutta neuraalinen plastisuus on ylivoimaisesti suurinta yksilönkehityksen alkuvaiheissa; hermoston arkkitehtuurisen ja toiminnallisen kehityksen kannalta kriittisimmät kaudet sijoittuvat alkion- ja sikiönkehityksen aikaan sekä ensimmäisiin syntymän

---

<sup>54</sup> Tiivistetysti *Homo sapiens* -lajin vaellusreiteistä ja asuinpaikoista ks. Baen & Doukan & Petraglian (2017) kaaviot ja taulukot tärkeimmistä löytöpaikoista.

<sup>55</sup> Kädellisten raskausajan ja synnytyskäyttäytymisen yhtäläisyyksistä ja eroista ks. Rosenberg & Trevathan 2002.

<sup>56</sup> "Clearly, the extreme helplessness of human newborns has important behavioural implications for such areas as parental behaviour and social relationships", kuten Rosenberg & Trevathan (2002, 1205) asian sanovat.

<sup>57</sup> Ns. "sensitive/critical period" -mallista ks. Knudsen 2004.

jälkeisiin vuosiin.<sup>58</sup> Esimerkiksi tutkielmani aiheen kannalta erittäin olennaisten hermostollisen muistin järjestelmien – mukaan lukien poikkeuksellisen hitaasti kehittyvien deklarativisten muistijärjestelmien – perusrakenne on normaalisti olemassa jo kaksivuotiailla. Vastaavasti alkion- ja sikiönkehitysaika sekä pari–kolme ensimmäistä syntymän jälkeistä vuotta ovat se aikaikkuna, jolloin nämä järjestelmät ovat erityisen herkkiä yksilönkehitysympäristön antamalle syötteelle ja siten myös mahdollisille kehityshäiriöille.<sup>59</sup>

Nykyihmisellä ei tutkimuseettisistä syistä johtuen voi tietenkään tehdä systemaattisia, riippuvat ja riippumattomat muuttujat erottelevia deprivatiokokeita, joilla lajin yksilönkehitysympäristön kriittisiä osatekijöitä pystyisi varmuudella tunnistamaan. Muilla eläinlajeilla toteutettujen deprivatiokokeiden, tietynlaisten kliinisten esimerkkien, kaltoin kohdeltuja orpokotilapsia tarkastelleiden tutkimusten sekä osaltaan myös niin sanottujen ”villilapsi”-tapauksien tarjoama yhteisevidenssi viittaa kuitenkin vahvasti siihen, että *Homo sapiens* -lajin kohdalla yksilönkehitysympäristön ylivertaisesti tärkein komponentti on lajitovereiden muodostama ryhmä; kaikkien aistimodaliteettien tulee saada jonkinlaista stimulaatiota, mutta lajityypillisen kehityksen häiriintymisen kannalta selvästi vaarallisin deprivatiotyyppi näyttäisi olevan sosiaalis-emotionaalinen deprivatio.<sup>60</sup> Erilaiset kaltoinkohtelu- ja muut poikkeustapaukset ovat toki asia erikseen, mutta pääsääntöisesti *Homo sapiens* -jälkeläisen täysavuttomuudesta seuraava, pitkäaikainen ja intensiivinen jälkeläinen–hoitaja(t)-lähisuhde varmistaa sen, että kehittyvän nykyihmisyksilön aistimodaliteetit altistuvat riittävässä määrin kriittisimmille syötetyypeille, kuten kuuloaisti puhutulle kielelle, näköaisti ilmehtiville ihmiskasvoille ja tuntoaisti tietynlaiselle kosketukselle.

Jälkeläinen–hoitaja(t)-suhteesta raamatuntutkijan on olennaista ymmärtää se, että kyseessä ei ole yhteiskunnallisen lainsäädännön tai vaikkapa tietynlaisen uskonnollisen moraalikoodiston tuote, vaan sen primäärisyyt ovat kokonaiskelpoisuuden ja parentaalisen investoinnin universaaleissa periaatteissa; monien muiden eläinlajien tavoin hoivasuhde kuuluu erottamattomasti

---

<sup>58</sup> Yleiskatsauksena aivojen kehityksestä ks. Stiles & Jernigan 2010, varhaisen kasvuympäristön vaikutuksista ks. Fox & Levitt & Nelson III 2010, plastisuudesta ks. Johnston 2009.

<sup>59</sup> Yleiskatsauksena normaalista ja epänormaalista deklarativisen muistin kehityksestä ks. Bauer 2010a; 2010b.

<sup>60</sup> Erityyppistä evidenssiä esittelevät Fox & Levitt & Nelson III 2010; Dawson & Ashman & Carver 2000. Ns. ”feral children” -tapauksista ks. erityisesti Dombrowski & Gischlar & Mrazik 2011.

nykyihmisen lajityypilliseen lisääntymisstrategiaan.<sup>61</sup> Yksinkertaistaen kyse on siitä, että *Homo sapiens* -vanhempien, -isovanhempien, -sisarusten ja muiden geneettisten lähisukulaisten kannattaa investoida hoivaresursseja perheen jälkeläisiin, koska siten – ja naaraiden tapauksessa ensisijaisesti siten – he voivat nostaa omien geeniensä kelpoisuutta. Tämä ultimaattinen syy on evoluutiohistorian kuluessa tuottanut proksimaattisia syitä, kuten hormonaalisia mekanismeja ja sitä kautta voimakkaita kiintymystunteita, jotka edesauttavat hoivasuhteen muodostumista.<sup>62</sup> Voikin hyvin turvallisesti olettaa, että aivan kuten tänä päivänä, myös Rooman valtakunnassa vanhemmat pääsääntöisesti tunsivat jälkeläisiään kohtaan syvää kiintymystä ja muodostivat näihin tiiviitä hoivasuhteita.<sup>63</sup> Kokonaiskelpoisuuden ja parentaalisen investoinnin periaatteet ovat toimineet samalla tavalla vuosimiljardeja, ja nykyihmisyksilöt ovat syntyneet yhtä avuttomina satojatuhansia vuosia, joten pitkäaikainen ja intensiivinen hoivasuhde ei missään tapauksessa ole moderni tai vain jonkin tietyn ajallis-maantieteellis-kulttuurillisen kontekstin erityisilmiö.<sup>64</sup>

Ajanlaskun alun Rooman valtakunta oli toki maantieteellisesti mittava, erilaisia kaupunki-, kylä- ja maaseutuympäristöjä sekä monenlaisia yhteiskuntaluokkia sisältänyt monenkirjava paletti, josta on vaikea tehdä laaja-alaisia yleistyksiä; tämän päivän maailma on vielä valtavasti laajempi ja kirjavampi. Kun niitä tarkastelee *Homo sapiens* -lajin ontogeneettisinä lokeroina, ovat ne kuitenkin sekä sisäisesti että toisiinsa verrattuna olennaisimmilta osiltaan varsin samanlaisia. Pääargumenttini on se, että nykyihmisyksilön syntymän jälkeinen avuttomuustila tasoittaa ajallis-maantieteellisestä kontekstista riippumatta ratkaisevasti menneiden ja nykyisten yksilönkehitysympäristöjen sisäistä ja keskinäistä varianssia. Varhaislapsuudesta elossa selvinneet yksilöt ovat olleet jälkeläinen–hoitaja(t)-suhteessa, joka keskeisimmiltä komponenteiltaan on

---

<sup>61</sup> Yleiskatsauksena ”parental care” konseptista ks. Kölliker & Smiseth & Royle 2017, evolutiivisen käyttäytymisekologian viitekehityksessä ks. Kvarnemo 2010, ja evoluutiopsykologiassa Del Giudice & Belsky 2012. Kokonaiskelpoisuuden käsitteestä lyhyesti ks. esim. Tirri et al. 2001, 343.

<sup>62</sup> Nisäkkäiden hoivakäyttäytymisen proksimaattisia syitä, erityisesti neurobiologista perustaa, käsittelevät kattavasti Numan & Insel 2003, lyhyemmin ja nykyihmislajiin fokusoituneemmin esim. Strathearn 2011.

<sup>63</sup> Vrt. esim. Kataja-Peltomaa & Vuolanto (2013, 69), jotka kysyvät lapsuutta antiikin ja keskiajan konteksteissa tarkastelevassa teoksessaan aivan vakavissaan, ”[r]akastivatko äidit lapsiaan”, ja päätyvät myöntävään vastaukseen vasta analysoituaan huolellisesti historiallisia lähdeaineistoja. Vastaavasti Tervahauta (2013, 239) kysyy, ”rakastiko Herodias Salomea”, ja jättää vastauksen avoimeksi.

<sup>64</sup> ”Long, emotionally intense parent–child relationships are a defining feature of our species and a crucial aspect of our psychology”, kuten Del Giudice & Belsky (2012, 79) yhteenvedossaan toteavat.

ja on ollut samanlainen sekä nykymaailmassa että Rooman valtakunnassa.<sup>65</sup>

Yksilönkehitysympäristöjen varianssi on suhteessa yksilön itsenäisyystasoon, kuten liikkumis-, ravinnon- ja suojanhankintakykyyn. Siksi eroavaisuudet alkavat korostua vasta siinä vaiheessa, kun yksilön hermoston perusrakenne on jo valmis ja neuraalinen plastisuus selvästi vähentynyt. Eksegetiikan kannalta olennaisinta onkin se, että tiineysaika ja syntymän jälkeinen avuttomuus rajaavat yksilönkehitysympäristön hyvin kapeaksi ja spesifiksi juuri silloin, kun ympäristötekijöillä on fenotyypin muovautumisessa suurin merkitys.

Äärimmäisen suuren geneettisen samankaltaisuuden ja keskeisiltä osiltaan hyvin samankaltaisten yksilönkehitysympäristöjen vuoksi voikin perustellusti olettaa, etteivät Rooman valtakunnassa eläneet nykyihmiset ratkaisevalla tavalla poikenneet anatomiselta, fysiologiselta, kognitiiviselta tai edes käyttäytymisfenotyypiltään tämän päivän *Homo sapiens* -yksilöistä.<sup>66</sup> En tällä suinkaan kiistä yksilöiden ja populaatioiden välisten erojen olemassaoloa, vaan korostan diversiteetin alle helposti unohtuvan huomattavan yhdenmukaisuuden merkitystä. Raamatuntutkimuksen kannalta tämä tarkoittaa sitä, että eksegetiikalle on sen humanistisesta tutkimusorientaatiosta huolimatta mahdollista rakentaa käyttäytymis- ja luonnontieteellinen kivijalka. Emme voi esimerkiksi aivokuvantaa Paavalia, tehdä antropologista kenttätöitä Korintin Kristus-yhteisössä tai kutsua kultin jäseniä sosiaalipsykologiseen kokeeseen; sen sijaan voimme hyödyntää tämän päivän ihmisyksilöistä ja -yhteisöistä monitieteisillä empiirisillä menetelmillä saatua mittavaa lajitietämystä tulkitessamme ja selittäessämme historiallisia lähdeaineistoja. Esimerkiksi pohjoisamerikkalaisille yliopisto-opiskelijoille tehdyt neurotieteelliset kokeet tai papua-uusiguinealaisen rahtikultin rituaalijärjestelmästä laaditut tutkimukset voivat suuresta maantieteellis-ajallisesta etäisyydestään huolimatta auttaa selittämään Jeesus-

---

<sup>65</sup> Esim. Kataja-Peltomaa & Vuolannon (2013, 24–93, 115–117) laaja katsaus ei tuo esiin mitään sellaista, joka osoittaisi alkio- ja sikiökausien sekä varhaislapsuuden olleen Rooman valtakunnassa jotenkin kategorisesti eri asia kuin tämän päivän länsimaailmassa.

<sup>66</sup> Vrt. Czacheszin (2017) ydinajatukseltaan varsin samansisältöinen ja vastaavalla tavalla kivijalkamainen väite, johon hän nähdäkseni kuitenkin päätyy aivan liian suoraviivaisesti, käsittelemättä riittävän perusteellisesti sitä, miksi kyseinen väite on tukevalla perustalla siitä huolimatta, että *Homo sapiens* -fenotyypin taustalla olevat geeniympäristövuorovaikutussuhteet ovat erittäin monimutkaisia, nykyihmislajin keskushermosto kädellistenkin mittapuulla poikkeuksellisen plastinen ja laji hyvin laajalle levinnyt; Czachesz ei mm. esitä lainkaan nykyihmislajille leimallisesta jälkeläinen–hoitaja(t)-lähisuhteesta ja yksilönkehityksellisistä herkkyyyskausista johtamaani argumenttia nykyisten ja Rooman imperiumin aikaisten ontogeneettisten lokeroitten perustavanlaatuisesta samanlaisuudesta, jota pidän yhtenä elintärkeänä osana kokonaisuuttani.

liikkeen ja kristinuskon alkuvaiheita, koska kyseessä on sama, huomattavan yhtenäinen ja tuhansia vuosia varsin samanlaisena säilynyt eläinlaji.

### **1.4 Taustateoriasta tutkimuskysymyksiin**

Paitsi tärkeänä taustateorianana, voi evoluutioteorialla olla eksegeetiikassa paikkansa myös itse tutkimuskysymyksissä. Kuten jo aiemmin vihjasin, ei alleelifrekvenssi-perustaisten evolutiivisten muutosten varsinainen tutkiminen ole eksegeetiikassa mielekästä, koska nykyihmislajin biologinen evoluutio on raamatuntutkimuksen kapeaan aikahaarukkaan nähden aivan liian hidasta. Eksegeettisten tutkimusasetelmien kannalta evoluutioteoriassa onkin erityisen mielenkiintoista se, että muunteluun, valintaan ja perinnöllisyyteen nojaava luonnonilmiö ei rajoitu elolliseen materiaaliin, sillä kyseessä ei ole biologinen ominaisuus vaan universaali algoritmi. Muuntelun lähteellä, valinnan aiheuttajalla tai periytymisen mekanismilla ei ole merkitystä; evoluutiota tapahtuu ajan saatossa siellä, missä nuo kolme ennakkoehtoa ovat voimassa.<sup>67</sup> Tutkielmani varsinaisen kysymyksenasettelun kannalta ehdottomasti relevantein evoluution muoto onkin niin sanottu kulttuurievoluutio.

Kyseisellä sanalla on historian saatossa ollut lukuisia käyttötapoja, ja nykytutkimuksessakin kulttuurievoluutio-termin alle niputetaan toisinaan varsin erilaisia viitekehyksiä ja lähestymistapoja.<sup>68</sup> Käytän tutkielmassani termiä suhteellisen laveassa mutta silti teknisesti rajaavassa, sekä mikro- että makro-mittakaavan tarkastelutapoja sisällyttävässä merkityksessä: viitataan sillä sellaiseen tutkimukseen, jossa kulttuuria käsitellään darwinistisena prosessina.<sup>69</sup> Ydinajatus on se, että kulttuuri – seuraavaksi määrittelemässäni merkityksessä – periytyy yksilöltä toiselle, kulttuurientiteeteissä esiintyy muuntelua, ja muuntelulla on yhteys siihen, miten jotkin entiteetit saavat enemmän, selviytymiskykyisempiä ja hedelmällisempiä jälkeläisiä kuin toiset kulttuurientiteetit. Kulttuurievoluutio

---

<sup>67</sup> Ajatus ei ole suinkaan uusi: Darwin (1859) muotoili teoriansa tuntematta periytymisen tai muuntelun geneettistä perustaa, ja hän viittaa mm. sanojen evoluution (1871, 61). Lewontin (1970, 1) katsoo, että "[t]he generality of the principles of natural selection means that *any entities* in nature that have variation, reproduction, and heriability may evolve" (kursiivi lisätty). Dawkins (1983) kehittää "universal Darwinism" -ajatusta, ja esim. Dennett (1995) argumentoi, että darwinilaisen luonnonvalinnan periaate on itse asiassa geneerinen, millä tahansa alustalla ("substrate-neutral") toimiva algoritmi.

<sup>68</sup> Vrt. toisiinsa esim. Tylor 1871; Dawkins 1976; Boyd & Richerson 1985; Sperber 1996.

<sup>69</sup> Seuraan tässä Kempen & Mesoudin (2014, 317) laajassa katsausartikkelissaan käyttämää sateenvarjo-määritelmää: "The main principle of the field of cultural evolution is that culture evolves in a Darwinian manner – that is, through a process of variation, competition and inheritance." Vastaavasti Mesoudi 2016a, 484. Hyvin samantapaisesti Richerson & Christiansen 2013, 3–4. Laajemmin ks. esim. Mesoudi & Whiten & Laland 2004. Acerbi & Mesoudi (2015)

tapahuu orgaanisella tai organismin valmistamalla alustalla, kuten hermostossa, papyrusliuskalla ja Twitterissä, joten jo siitä syystä sen ymmärtäminen edellyttää evoluutiobiologian tuntemista. Käytännön tutkimustyön kannalta olennaista on se, että vaikka kulttuurievoluutio ja biologinen evoluutio eivät ole samanlaisia, ovat ne silti riittävän samankaltaisia ilmiöitä, jotta niiden selittämisessä voi hyödyntää samoja tieteellisiä työkaluja.<sup>70</sup> Raamatuntutkimuksen kannalta yksi tärkeimmistä eroista on se, että kulttuurievoluutio on toisinaan biologista edeltäjäänsä huomattavasti nopeampaa,<sup>71</sup> mikä mahdollistaa sen soveltamisen suoraan eksegeettisiin tutkimusasetelmiin.

Kulttuuri-sana lukeutuu ihmis- ja yhteiskuntatieteiden käytetyimpiin, mutta samalla merkitykseltään epäselvimpiin termeihin.<sup>72</sup> Biologien käyttämät määritelmät ovat tässäkin tapauksessa huomattavasti täsmällisempiä, joskin samalla kapea-alaisempia ja teknisempiä. Yhtä auktoritatiivista oppikirjamääritelmää mukaillen miellän ”kulttuurin” populaation yksilöiden käyttäytymiseen vaikuttavana informaationa, joka leviää jonkinlaisen sosiaalisen oppimisen välityksellä.<sup>73</sup> Sosiaalisella oppimisella tarkoitan sellaista oppimista, jossa yksilön oppimistapahtumaa auttaa toisen yksilön tai tämän valmistaman artefaktin havainnoiminen tai sellaisen kanssa vuorovaikuttaminen.<sup>74</sup>

Käyttämäni määritelmä alleviivaa ensiksikin sitä, ettei kulttuuri ole abstrakti saati metafyyssinen konsepti, vaan yksinkertaisesti vain tutkimuksellinen kategoria tietynlaiselle informaatiolle. Toiseksi määritelmä selventää kulttuurin ja ei-kulttuurin välistä rajaa, mikä parantaa termin tieteellistä käyttökelpoisuutta. Sosiaalisen oppimisen ehto rajaa kulttuurin ulkopuolelle geneettisesti ja epigeneettisesti välittyvän informaation, sekä yksilöiden henkilökohtaisesti

---

argumentoivat, että keskeisimmät kulttuurievoluutio-termin alla kulkevat lähestymistavat eivät lopulta ole niin erilaisia kuin monesti väitetään, eivätkä suinkaan yhteensovittamattomissa.

<sup>70</sup> ”[M]any of the concepts, tools and methods used by biologists to study biological evolution can be *equally profitably* applied to study cultural change”, kuten Mesoudi (2016a, 481) asian sanoo (kursiivi lisätty).

<sup>71</sup> Esim. Barrett & Dunbar & Lycett (2002, 357) kuvaavat geneettisen evoluution nopeutta sanalla ”slow”, ja kulttuurievoluution ilmauksella ”instantaneous to very slow”.

<sup>72</sup> Esim. Kroeber & Kluckhohn (1952) listaavat 164 erilaista kulttuurin määritelmää. ”[T]he most striking feature of these definitions is their diversity”, kuten Jahoda (2012, 299) vastaavanlaisen katsauksensa tiivistää.

<sup>73</sup> ”A system of information transfer through social learning or teaching that influences the behavior of individuals in a population” (Campbell et al. (2017, G-8). Hyvin samansuuntaisesti kulttuurin määrittelevät esim. Mesoudi 2011, 2–4; Hoppitt & Laland 2013, 4; Kempe & Mesoudi 2014, 317.

<sup>74</sup> Sosiaalisen oppimisen määrittelystä ks. erityisesti Hoppitt & Laland 2013, 3–5. Campbell et al. (2017, G-31) määrittelevät sosiaalisen oppimisen yksinkertaisesti vain käyttäytymisen muutoksena ”through the observation of other individuals”. Samansuuntaisesti Shettleworth 2010, 467: ”[A]ny learning resulting from the behavior of other animals.”

esimerkiksi yritys–erehdys-tekniikalla hankkimat tiedot ja taidot; yksilöinnovaatiosta tulee kulttuurienteetti siinä tapauksessa, että kyseinen informaatio leviää sosiaalisen oppimisen kautta populaatiossa vähintään yhteen muuhun yksilöön. Ehto, jonka mukaan informaation täytyy vaikuttaa populaation yksilöiden käyttäytymiseen, taas tarkoittaa sitä, etteivät esimerkiksi arkistossa pölyttyvät muinaiset kirjaklassikot ole nykyhetken ”kulttuuria”, jos niiden sisältämää informaatiota ei enää päädy organismien hermostoon. Yksilö-sana esiintyy määritelmässäni monikkomuodossa, mutta muuten siinä ei täsmennetä, kuinka voimakkaasti ja monenko yksilön käyttäytymiseen informaation tulisi vaikuttaa ollakseen kulttuuria, joten kyseessä on myös astemainen käsite; siten se kattaa niin populaari-, korkea- kuin alakulttuuritkin.

Nykyihmistä voi luonnehtia ultrasosiaaliseksi kädellislajiksi, jonka kyvylle laajentaa ja muokata omaa ekologista lokeroaan ei löydy vertaista muusta eläinkunnasta.<sup>75</sup> Kenties merkittävin tekijä tämän kyvyn taustalla on se, että laji pystyy tuottamaan niin sanottua kumulatiivista kulttuuria. *Homo sapiens* -lajin yksilöt kykenevät hyödyntämään lajitoveriensä hankkimia tietoja ja taitoja, jatkokehittämään niitä sekä siirtämään ne edelleen muille lajitovereilleen poikkeuksellisen tehokkaasti. Olennaista on se, että informaationsiirtoa tapahtuu sekä sukupolvien sisällä että niiden välillä, ja se on luonteeltaan progressiivista, eli pyörää ei keksitä jatkuvasti uudelleen, vaan yksilöt osaavat säilyttää, yhdistellä ja jalostaa muiden aiemmin tekemiä innovaatioita.<sup>76</sup>

Sosiaalisessa oppimisessa on kyse periytymisestä, mutta prosessi eroaa muutamalla merkittävällä tavalla biologisesta rinnakkaisilmiöstään. Geneettinen informaationsiirto on yleensä vertikaalista ja yksisuuntaista, eli se tapahtuu vanhemmilta jälkeläisille,<sup>77</sup> kun taas sosiaalisessa oppimisessa informaatiota voi siirtyä myös jälkeläisiltä vanhemmille, sekä jälkeläisiltä ja vanhemmilta ei-sukua oleville jälkeläisille ja vanhemmille. Suvullisesti lisääntyvillä lajeille jälkeläiset saavat geneettistä informaatiota käytännössä katsoen ainoastaan vanhemmiltaan, sosiaalisessa oppimisessa yksilöiden informaationsyöte sen sijaan voi tulla lukuisista eri lähteistä, ja yksilöt pystyvät antamaan syöteinformaatiota useille lajitovereilleen samanaikaisesti. Yksi neodarwinistisen evoluutioteorian perusväitteistä on se, että organismin yksilönkehityksensä aikana hankkimat ominaisuudet eivät periödy seuraavalle sukupolvelle. Sosiaalisesti opitun

---

<sup>75</sup> Tomaselloa (2014) mukaillen.

<sup>76</sup> Kumulatiivisesta kulttuurista yleisesti ks. Kempe & Lycett & Mesoudi 2014; Dean et al. 2013.



Kumulatiivinen kulttuuri on nykyihmisen lajispesifi piirre,<sup>79</sup> joka rakentuu lukuisten biologisessa evoluutiossa kehittyneiden ominaisuuksien varaan. Ennen kaikkea kumulatiivinen kulttuuri edellyttää hyvin korkeatasoista yksilöiden välistä tiedonsiirtomekanismia,<sup>80</sup> mikä käytännössä tarkoittaa oikeanlaista opettamis-, jäljittely- ja kommunikointitaitojen sekä pro-sosiaalisten taipumusten yhdistelmää.<sup>81</sup> Näiden lajiominaisuuksien avulla informaatiota siirtyy yksilöltä toiselle riittävän usein ja riittävän samanlaisena, jotta kumuloitumista voisi tapahtua. Tutkielmani kannalta erittäin olennaista on se, että tiedonsiirrossa ei kuitenkaan ole kyse DNA:n replikoitumiseen rinnastettavasta kopioitumisesta.<sup>82</sup> Kun kulttuuri-informaatiota siirtyy yksilöltä toiselle, se käytännössä muuttuu aina jonkin verran, olipa kyseessä sitten suullinen, kirjallinen, kuvallinen, kehollinen tai jokin muu nykyihmislajin käyttämä sosiaalinen tiedonsiirtomenetelmä.<sup>83</sup> Tämä synnyttää muuntelua.

Toinen erittäin olennainen seikka on se, että kaikki sosiaalisen oppimisen avulla välittyvä informaatio ei säily ja leviä yhtä tehokkaasti. Tietynlaista informaatiota jaetaan lajitovereille mieluummin kuin toisenlaista, ja jonkin informaation siirtämisessä pyritään käyttämään suurempaa huolellisuutta kuin jonkin toisen. Lisäksi ihmismielen havaitsemis- ja muistimekanismit eivät käsittele kaikkea informaatiota tasalaatuisesti, vaan ominaisuuksiltaan tietynlaiset tai tietynlaisten yksilöiden levittämät asiat kiinnittävät enemmän huomiota kuin toiset, ja tietyn tyyppinen informaatio säilyy muistijärjestelmissä paremmin kuin jonkin muun tyyppinen.<sup>84</sup> Näistä faktoista seuraa se, että sosiaalisen oppimisen

<sup>78</sup> Näistä kulttuurievoluution perusasioista ks. esim. Mesoudi 2011, 58–84.

<sup>80</sup> Näin argumentoivat erityisesti Tennie & Call & Tomasello 2009; Lewis & Laland 2012. Vrt. kuitenkin Zwirner & Thornton 2015.

<sup>82</sup> ”Unlike genes, ideas rarely copy with anything close to absolute fidelity. In the overwhelming majority of cases, an idea undergoes some sort of modification during communication”, kuten Atran (2004, 241) asian ilmaisee. Samaan kiinnittävät huomiota myös esim. Sperber (1996, 100–108) ja Boyer (2001, 34–46) kritisoidessaan Dawkinsin (1976) meemi-konseptiin sisältyvää replikoitumisväitettä.

<sup>83</sup> Vrt. se, että McCullochin & Kunkelin (2008, 148) mukaan DNA:n replikaatiossa tapahtuu ”less than one error for every billion (or more) bases pairs copied”.

21

avulla välittyvässä informaatioissa esiintyy kelpoisuuseroja, eli jotkin informaatiojaksot ovat sopeutuneempia nykyihmisyksilöistä ja -ryhmistä koostuvaan elinympäristöönsä kuin toiset; ne saavat suhteessa enemmän lisääntymiskykyisiä jälkeläisiä kuin kilpailijansa, mikä nostaa niiden frekvenssiä populaatiossa.

Miten tämä kaikki liittyy raamatuntutkimukseen ja Jeesuksen viimeiseen ateriaan? Myös eksegetiikan perinteisissä metodeissa tekstikritiikistä traditio- ja redaktiokritiikkiin on itse asiassa kyse sosiaalisen oppimisen välityksellä periytyvän informaation tutkimuksesta. Eksegetiikankin lähdeaineisto on muuntelu–perinnöllisyys–valinta-algoritmin muokkaamaa, joten kulttuurievoluutiomallit auttavat selittämään sitä, miksi aineisto on juuri sellainen kuin se on. Jo pintapuolinen tarkastelu antaa vahvoja viitteitä siitä, että kertomus Jeesuksen viimeisestä ateriasta saattaisi olla aivan poikkeuksellisen hyvin sopeutunut kulttuurientiteetti. Kuten tutkielmani avauskappaleessa totesin, kyseessä on yksi kristinuskon vanhimmista, tulkituimmista ja toistetuimmista kertomuksista. Sen frekvenssi on korkea jo ensimmäisen vuosisadan lähteissä, eikä se ole ainoastaan säilynyt lähes kahdentuhannen vuoden ajan, vaan on lisäksi onnistunut levittäytymään osaksi lähestulkoon jokaisen tämän päivän kristillisen tai kristillisperäisen kirkkokunnan jumalanpalveluselämää. Tämä ensihavainto on yksi olennainen osa tutkimusintressiäni ja sitä kautta tutkimuskysymystäni: mistä viimeinen ateria -kertomuksen hyvin korkealta vaikuttava kelpoisuus johtuu?

## **1.5 Yhteenveto**

Olen tässä johdantoluvussa pyrkinyt valottamaan sitä, miksi pidän evoluutioteorian ja -biologian huomioimista tärkeänä myös silloin, kun tarkastelukohteena on Jeesuksen viimeisen aterian kaltainen, perinteisesti läpeensä humanistiseksi tutkimusaiheeksi mielletty teema. Olen perustellut eksegetiikan ja evoluutioteorian ja -biologian liittoa johdonmukaisuudella, tieteenfilosofialla sekä välittömällä käytännön hyödyillä. Tähän asti sanomallani en tarkoita sitä, että evolutiivisen lähestymistavan voimakas tuominen raamatuntutkimukseen edellyttäisi eksegetiikan muuttamista genetiikaksi, neurobiologiaksi tai edes kädellistutkimuksen alahaaraksi. Tutkielmani fokus ei ole *Homo sapiens* -lajin fysiologiassa, anatomiassa tai biologisessa evoluutiossa. Tähänastisella argumentoinnillani olen ennen kaikkea halunnut alleviivata sitä usein ja aivan liian kevyesti sivuutettua tosiasiaa, että eksegetiikan tutkimuskohteena on evoluutiohistoriassa muovautunut eläinlaji tai sellaisen tuottama artefakti.

Eksegeetin ei tarvitse muuttua biologiksi, mutta hänen olisi syytä sekä älyllisen rehellisyytensä että ennen muuta käytännön tutkimustyönsä vuoksi olla perillä siitä, miten käyttäytymispiirteet sekä laajentuneen fenotyypin ilmentymät ovat riippuvaisia eliön rakenteellisesta fenotyypistä ja edelleen perimän ja ympäristötekijöiden vuorovaikutussuhteesta. ”Kulttuuriksi” ja ”uskonnoksi” nimitetyt sateenvarjokategoriat, joita ihmis- ja yhteiskuntatieteissä tutkitaan, eivät ole omalakisista tai biologisesta maailmasta irrallisia todellisuudentasoja, vaan ne ovat evoluution tuotteita ja kohteita. Niitä ei voi ymmärtää oikein, ellei hallitse vähintäänkin perusteita niistä orgaanisista alustoista, jotka niitä ylläpitävät, sekä niistä prosesseista, joiden muokkaamia ne ovat. Evoluutioteoria toimii eksegetiikassa sekä tärkeänä taustateorianana että mielekkäänä osana varsinaisia tutkimuskysymyksiä.

Markkinoimallani viitekehysellä on toki myös hintansa. Konsilienssi-ihanne vaikeuttaa eksegeettistä työskentelyä muun muassa edellyttämällä käsitteiltä ja teorioilta nykystandardeja suurempaa täsmällisyyttä sekä ennen kaikkea parempaa monitieteistä yhteensovittavuutta. Lisäksi raamatuntutkijan on itsenäisesti perehdyttävä moniin sellaisiin tieteenaloihin, jotka pääsääntöisesti eivät kuulu eksegetiikan tutkintovaatimuksiin, ja joiden omaksumiseen raamatuntutkijalla ei muodollisen koulutuksensa puutteiden vuoksi yleensä ole suoria valmiuksia. Viimeinen ateria -myytin synty olisi huomattavasti vaivattomampaa selittää ilman evoluutioteorian ja -biologian mukanaan tuomaa painolastia.<sup>85</sup> Se ei kuitenkaan olisi rehellistä eikä tieteellisesti tyydyttävää.

Uskonnon- ja raamatuntutkimuksen perinteinen teoria- ja näkökulmakavalkadi sisältää osia, jotka olisi konsilienssi-ihanteen vuoksi joko hylättävä tai jotka vaatisivat toimiakseen radikaalia uudelleenmuotoilua. Monien suosiota nauttivien teoreettisten viitekehysten, kuten erilaisten psykodynaamisten, strukturalististen, konstruktivististen ja niin sanottujen kriittisten teorioiden sekä post-etuliitteisten paradigmojen horisontaalis-vertikaalinen kytkeytyneisyys on joko olematon tai jännitteinen vallitsevan käyttäytymis- ja luonnontieteellisen teoriaverkon kanssa. Uskon evoluutioteoreettisen ja -biologisen viitekehysten antavan kuitenkin tilalle niin valtavasti uusia, alati kehittyviä ja nykyistä selitysvoimaisempia teorioita, malleja ja hypoteeseja, että uhraukset ja vaivannäkö

---

<sup>85</sup> Esim. kandidaatintutkielmassani (Söderholm 2009) selitän kyseisen myytin syntyä soveltaen ns. Myth and Ritual -teorioita (ks. esim. Segal 1998), jotka tutkielmani kiitettävästä arvosanasta päätellen täyttivät kyllä eksegetiikan standardit, mutta joilla on hyvin vähän jos ollenkaan kosketuspintaa nykyiseen käyttäytymis- ja luonnontieteelliseen tutkimukseen.

kannattavat. Viitekehys sallii eksegeetille pääsyn antropologiasta ja neurotieteistä vertailevan psykologian kautta aina etologiaan ulottuvalle, erittäin elinvoimaiselle ja jatkuvasti paremmin verkottuvalle tiedekentälle. On lisäksi syytä tähdentää, ettei tieteellisen lainaustoiminnan tarvitse olla yksisuuntaista, vaan yhtenäistyvän teoriapohjan ja käsitteistön kautta muut tieteenalat voivat nykyistä helpommin myös hyödyntää eksegeetiikan metodologisia innovaatioita ja tutkimustuloksia. Markkinoimani viitekehys parantaa näin myös eksegeetiikan tieteellistä ja yhteiskunnallista relevanssia.

Olen nyt argumentoinut teoreettisen viitekehýkseni tarpeellisuuden sekä pohjistanut tutkimuskysymýkseni ensimmäisen osan. Seuraavassa luvussa alustan myytin synty -tutkimuskysymýkseni toisen puoliskon. Tähän mennessä olen pääasiassa keskittynyt konsilienssi-ihanteen vertikaaliseen ulottuvuuteen. Seuraavaksi luon horisontaalista sidosteisuutta kytkemällä Jeesuksen viimeisen aterian uskontotieteen vertailevaan viitekehýkseen. Yhdistän syntyneeseen kokonaisuuteen evoluutiobiologista käsitteistöä, havainnollistan tutkimustehtäväni haasteellisuutta sekä haarukoin sitä, miltä suunnalta kaipaamiani vastauksia olisi perustelluinta ja mielekkäintä etsiä.

## 2 Viimeinen ateria kulttiaitiologiana

### 2.1 ”*Tehkää se minun muistokseni*”

Tunnustuksellisessa viitekehýksessä tarkasteltuna Jeesuksen viimeinen ateria on alkusyy ja esikuva sille jumalanpalveluksen osalle, jota tämän päivän kristillisissä ja kristillisperäisissä kirkkoissa kutsutaan muun muassa messuksi, ehtoollisen sakramentiksi, ehtoollisen mysteeriksi, pyhäksi kommuunioksi, muistonvietoksi, Herran ehtoolliseksi, tai yksinkertaisesti vain ehtoolliseksi tai eukaristiaksi. Aivan kuten nimityksissä, myös käytännöissä on huomattavia eroja sekä kirkko- ja tunnustuskuntien välillä että sisällä. Lisäksi oman lukunsa muodostavat lukemattomat käytäntöihin liittyvät teologiset tulkinnat. Yleistäen voi kuitenkin sanoa, että niin valta- kuin marginaalikirkkojenkin virallisissa tai muuten normatiivisiksi tunnustamissa julkaisuissa korostetaan sitä, että yläsalissa vietetty ateria on ainutkertainen, liikkeellepaneva historian tapahtuma. Yksi hyvin havainnollinen esimerkki tästä on kuvaus, joka *Katolisen kirkon katekismuksessa* (2005) maalataan eukaristian ja Jeesuksen viimeisen aterian välille:

Uskollisena Herran käskylle kirkko jatkaa hänen muistokseen hänen kunniakkaaseen paluuseensa saakka sen tekemistä, mitä hän itse teki kärsimistään edeltävänä iltana. – – Herra, joka rakasti omiaan, osoitti heille rakkautta loppuun asti. Tietäen, että hetki oli tullut

jolloin hän oli palaava tästä maailmasta Isänsä luokse, hän aterian aikana pesi heidän jalkansa ja antoi heille rakkauden käskyn. Jättääkseen heille pantin tästä rakkaudesta ja jotta hän ei koskaan erkanisi heistä ja jotta hän tekisi heidät pääsiäisestäään osallisiksi, hän asetti eukaristian kuolemansa ja ylösnousemuksensa muistoksi ja antoi sen viettämisen tulemiseensa saakka tehtäväksi apostoleilleen, 'jotka hän myös silloin asetti uuden liiton papeiksi'. – – Tämä käsky tähtää siihen, että apostolien ja hänen seuraajiensa kautta Kristuksen muistoa, hänen elämänsä, kuolemaansa, ylösnousemustaan ja hänen esirukousta isän edessä vietetään liturgisesti. Kirkko on pysynyt alusta asti uskollisena Herran antamalle käskylle. – – Niistä ajoista lähtien meidän päiviimme asti eukaristian vietto on jatkunut samanlaisena, niin että sillä on tänään kaikkialla kirkossa sama perusrakenne. Se pysyy kirkon elämän keskuksena.<sup>86</sup>

Vastaavan kaltainen tulkinta esiintyy myös esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon käyttämässä *Katekismuksessa* (2000), Jehovan todistajien *Raamatun ymmärtämisen opas* -kirjassa ja Myöhempien Aikojen Pyhien Jeesuksen Kristuksen Kirkon johtajien opetuksissa.<sup>87</sup> Kyseisen tulkinnan traditiohistoria ulottuu esi-konstantinolaiselle ajalle. Vanhimpana lähteenä, jossa Jeesuksen viimeisen aterian ja kristittyjen viettämien kulttiaterioiden yhteys on kirjoitettu systemaattisesti auki, voi pitää kolmannella vuosisadalla eläneen Karthagon piispa Cyprianuksen virkaveljelleen Ceaciliukselle lähettämää kirjettä. Tässä pitkässä, tutkielmamaisessa kirjeessään Cyprianus arvostelee sitä, miten joissain seurakunnissa on tapana nauttia leivän ohella pelkkää vettä eikä lainkaan viiniä. Cyprianuksen keskeisin argumentti viinin käyttämisen puolesta on se, että kristittyjen aterioiden tulee seurata tarkasti Jeesuksen viimeisen aterian mallia (*Epistulae*, LXIII). Samankaltainen, joskaan ei yhtä eksplisiittinen tulkinta vilahtaa muutaman kerran toisen vuosisadan puolivälissä vaikuttaneen Justinos Marttyyrin kirjoituksissa (1. Apol. 66:3; Dial. 41:1; 70:4; 117:1), ja sen juurien voi katsoa yltävän aina vanhimpiin säilyneisiin kristillisiin lähteisiin asti; ”tehkää se minun muistokseni”, käski Jeesus jo Paavalin tunteman ateriakertomuksen mukaan (1. Kor. 11:24–25). Yhteenvedonomaaisesti voineekin todeta, että kristillisessä kontekstissa Jeesuksen viimeinen ateria on normatiivinen ja

<sup>86</sup> ”Eukaristia pelastuksen taloudenhoidossa” jakeista 1333, 1337, 1341, 1342, 1343.

<sup>87</sup> ”Ehtoollinen eli alttarin sakramentti on Jeesuksen asettama pyhä ateria. – – Kuolemaansa edeltävänä yönä Jeesus jakoi siunaamansa leivän opetuslapsilleen ja sanoi: ’Tämä on minun ruumiini.’ Samalla tavalla hän antoi myös viinin, joka hänen sanojensa mukaan on liiton veri, hänen oma verensä. Näille Jeesuksen sanoille uskollisina me vietämme ehtoollista hänen muistokseen.” (”Herran pyhä ehtoollinen”, *Katekismus*, 37). ”Yli 1500 vuotta Egyptistä lähdön jälkeen, 14. nisankuuta vuonna 33, Jeesus kokoontui 12 apostolinsa kanssa Jerusalemiin viettämään viimeistä lakiliiton alaista pesahia, ja sen jälkeen, lähetettyään ensin petturi Juudaksen pois, hän ryhtyi asettamaan kuolemansa muistonviettoa, Herran illallista – – sen mukaisesti hänen seuraajansa viettävät vielä nykyäänkin nisankuun 14. päivänä Kristuksen kuoleman muistopäivää.” (”Nisan”, *Raamatun ymmärtämisen opas*, 2. osa, 378–379). ”The Lord instituted the sacrament, as we know it today, during what we commonly call the Last Supper. In one sense, it was the last supper, but in another, it was the first supper – the beginning of many spiritual feasts.” (Elder John H. Groberg Of the First Quorum of the Seventy, ”The Beauty and Importance of the Sacrament”, 1989).

ainutkertainen historian tapahtuma, jota kunkin kirkkokunnan auktoritatiivisiksi katsomat lähteet luotettavasti kuvaavat.

Asetelma muuttuu, kun viimeistä ateriaa tarkastelee perinteen- ja uskonnotutkimuksen vertailevassa viitekehyksessä. Folkloristiikan, antiikintutkimuksen, antropologian ja uskontotieteen laajalla kentällä Jeesuksen viimeisen aterian kaltaisia kertomuksia nimitetään ”aitiologisiksi” eli jonkin asiantilan syytä selittäviksi kertomuksiksi. Kyseessä on lakea yläkategoria, joka voi tutkijasta ja tutkimustraditiosta riippuen kattaa mittakaavaltaan, käyttökontekstiltaan ja sisällöllään hyvinkin erilaisia kertomuksia: se voi ulottua Genesiksen alkulukujen tapaisista kosmogonioista aina kansansatuihin vaikkapa siitä, miten kettu sai valkoisen hännänpäänsä, ja brändikertomuksiin Steve Jobsista rakentamassa tietokoneita vanhempinsa autotallissa. Ensiksi mainitsemani kaltaisten kertomusten yhteydessä käytetään usein myös kiivaasti debatoitua ja kontroversiaalia myytti-termiä, joka on yksi työni ydinkäsitteistä ja jonka täsmälliseen määrittelyyn palaan myöhemmin.<sup>88</sup>

Erityisen alakategorian aitiologisten kertomusten luokassa muodostavat niin sanotut ”kultiaitiologiat”, eli sellaiset kertomukset, jotka kuvaavat jonkin uskonnollisen käytänteen, artefaktin tai instituution alkuperää. Yksi klassinen esimerkki on Hesiodoksen *Theogonia*-teoksessa:

Kun jumalat ja kuolevaiset ihmiset olivat Mekonessa sopimassa asioista, yritti Prometheus petkuttaa Zeusta. Innoissaan juonestaan hän paloitteli ja asetti tarjolle suuren härän. Hän tarjosi muille lihaa ja rasvaisia sisäelimiä, jotka oli kätkenyt härän vatsalaukkuun ja peittänyt nahalla, mutta Zeukselle hän tarjosi härän valkeat luut, jotka oli asetellut ovelasti piiloon kiiltävään rasvaan. — ‘Zeus, suurin ja kuuluisin ikuisista jumalista, ota näistä annoksista se, kumpaa sydämesi halajaa.’ — Siitä lähtien on ihmiskunta maan päällä palvonut kuolemattomia jumalia polttamalla valkeita luita tuoksuvasavuisilla alttareilla.<sup>89</sup>

Antiikin maailmassa tämä kertomus titaani Prometheuksen oveluudesta selitti osaltaan sitä, miksi tyypillisessä kreikkalaisessa uhrikäytännössä ihmiset saivat syödä uhrieläimen lihan, kun jumalille jäi pääasiassa vain luita ja rasvaa. Olympian kisat taas oli runoilija Pindaroksen kertoman mukaan perustanut itse Herakles isänsä Zeuksen kunniaksi (*Olympian*, 3; 10). Plutarkhos kertoo muun muassa siitä, miten Rooman kaksitoistajäseninen *Salii*-papisto oli saanut alkunsa ja miksi nämä kantavat varustuksenaan arkaaista *ancilia*-kilpeä: heidän tehtävänsä on suojella taivaasta muinoin laskeutunutta pronssikilpeä, johon kaupungin

<sup>88</sup> Aitiologia-termistä folkloristiikan kontekstissa ks. esim. El-Shamy 2011, 455–456, antiikintutkimuksessa ks. esim. Thompson & Spawforth 2014. Myös Vt:n eksegetiikassa aitiologisia kertomuksia on tutkittu varsin paljon (esim. Golka 1976; 1977; Niesiolowski-Spano & Laskowski 2016).

<sup>89</sup> Hesiodos, *Theogonia*, 535–560, suomennos sanasta sanaan Päivi Myllykoskelta.

kohtalo on sidoksissa; nykyisten kahdentoista kilven joukossa on sekä kallisarvoinen alkuperäiskappale että yksitoista identtistä kopiota, jotka kuningas Numa teetti hämätäkseen varkaita (*Numa*, 13). Cicero puolestaan kirjoittaa *De Finibus* -teoksessaan, että filosofi Epikuros oli itse käskennyt oppilaitaan viettämään säännöllisesti juhla-aterioita hänen ja Metrodoroksen muistoksi (II, 101).

Kyseessä ei ole spesifiin ajallis-maantieteelliseen kontekstiin liittyvä erityisilmiö, sillä vastaavanlaisia kertomuksia esiintyy runsaasti niin kirjoituksettomista uskonnoista kuin vaikkapa raelilaisuuden kaltaisista moderneista liikkeistä ja eteläafrikkalaisista vankilajengeistä kerätyissä etnografioissa.<sup>90</sup> Kulttiaitiologioita on myös suurten maailmanuskontojen auktoritatiivisissa kirjoituksissa. Esimerkiksi *Mahāparinibbāṇa Suttassa* Buddha määrää oppilaansa suorittamaan pyhiinvaelluksen hänen elämänsä neljälle keskeiselle tapahtumapaikalle sekä ohjeistaa hautajaisjärjestelyistään ja ruumiinsa jälkikäsittelystä (V). Kirja huipentuu kertomukseen siitä, miten hautajaisroviolla poltetusta Buddhan ruumiista jää jäljelle ainoastaan luut, jotka jaetaan hallitsijasukujen kesken; näin saavat alkunsa stupat ja reliikkikultti (VI). Heprealaisessa Raamatussa kulttiaitiologioita ovat vaikkapa kertomukset siitä, miten Jaakob perustaa Betelin alttarin (1. Moos. 28:10–22), Daavid valitsee Jerusalemin temppelin rakennuspaikan (1. Aik. 22:1) ja Jahve määrää Abrahamin suorittamaan ensimmäiset ympärileikkaukset (1. Moos. 17:1–27) sekä ohjeistaa Moosesta muun muassa viettämään happamattoman leivän juhlaa Egyptistä lähdön muistoksi (2. Moos. 13:1–10). Uuden testamentin selkeimpinä kulttiaitiologioina voi viimeinen aterian -kertomuksen ohella pitää Jeesuksen opettamaa Isä meidän -rukousta (Matt. 6:9–13; Luuk. 11:1–4) sekä kaste- ja lähetyskäskyä (Matt. 28:16–20). *Koraanissa* kultillista ohjeistusta on runsaasti, mutta narratiivista materiaalia varsin niukasti: kulttiaitiologiaksi voi laskea esimerkiksi lyhyen kertomuksen Abrahamista ja Ismaelistä perustamassa Kaaban temppeliä (2:24–30). *Sīra*-kirjallisuus, esimerkiksi Ibn Hishamin koostama *Sirat Rasul Allah*, sen sijaan sisältää lukuisia kertomuksia siitä, millä tavalla islamin rituaalien ja kulttiartefaktien alkuperä kietoutuu Profeetan elämäntarinaa (esim. 84–89; 186–187; 235–236; 649–652).

---

<sup>90</sup> Raelilaisuudesta ks. esim. Palmerin (2004) etnografia; nk. ”Number Gangs” -rikollisjärjestöjen kulttiaitiologioista ks. Steinbergin (2004; 2005) etnografiat; kirjoituksettomista uskonnoista ks. esim. Smartin & Richardin (1982, 337–368) kokoelma.

## 2.2 Ekskursio: Justinos ja Mithras-kultti

Tutkielmani aiheen kannalta kenties ajatuksia herättävimmän kulttiäitilogian tarjoaa roomalainen Mithras-kultti, suosittu ja laajalle levittäytynyt persialaisvaikutteinen mysteeriuskonto, jota harjoitettiin Rooman imperiumissa ensimmäiseltä vuosisadalta neljännelle vuosisadalle. Kultti tunnetaan lähes pelkästään arkeologisten jäänteiden perusteella, joskin muutamia lyhyitä mainintoja esiintyy myös kirjallisissa lähteissä.<sup>91</sup> Yksi mielenkiintoisimmista on peräisin aiemmin jo mainitsemani Justinos Marttyyrlta. *Ensimmäinen apologia* -teoksensa loppupuolella Justinos kuvaa kristittyjen viettämää kulttiateriaa. Hän kertoo tapahtumista aterian aikana (65), sen teologisista merkityssisällöistä (66:1–2) sekä lyhyesti siitä, mitä Jeesus apostolien välittämän tiedon mukaan leivän ja maljan yhteydessä sanoi (66:3). Justinos vielä erikseen tähdentää, että tämä tieto annettiin vain apostoleille (καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι). Heti perään (66:4) Justinos tekee yllättävän voimakkaan rinnastuksen Mithras-kulttiin. Hänen mukaansa ei ole mikään suuri salaisuus, että myös Mithraan mysteereissä käytetään ”leipää ja vesimaljaa” (ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος) ”yhdessä tiettyjen selityssanojen kanssa” (μετ’ ἐπιλόγων τινῶν). Justinos vaikuttaa näkevän kristittyjen ja Mithras-kultin rituaalit huomattavan samankaltaisina, sillä hänen mukaansa ”pahat demonit ovat matkineet” (μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες) kristittyjä. Tekstistä saa sen käsityksen, että Justinos katsoo matkituiksi asioiksi paitsi leivän ja maljan käyttämisen, myös niihin liittyvät sanat ja perustamistradition.

Justinos käy vastaavanlaista polemiikkia myös teoksessaan *Dialogi Tryfonin kanssa*. Kulttiaterioiden samankaltaisuudesta kielivät virkkeet sisältyvät jaksoon, jossa Justinos pyrkii selittämään parhain päin yhtä ilmeisesti varsin hyvin tiedossa ollutta tosiasiaa: Dionysoksen, Herakleen, Asklepioksen, Mithraan ja Perseuksen elämäntarinoihin sisältyy monia samoja elementtejä kuin Kristus-kertomukseen (69–70). Dionysoksenkin esimerkiksi väitetään olevan ylijumalan hedelmöittämän kuolevaisen naisen jälkeläinen, kokeneen väkivaltaisen lopun ja nousseen taivaaseen; myös Dionysoksen palvontamenoissa käytetään viiniä, Justinos kertoo (69:2). Näistä kristinuskon ainutlaatuisuutta kyseenalaistavista ilmiöistä Justinos

---

<sup>91</sup> Yleisesti Mithras-kultista ks. esim. Claussin (2000) ja Beckin (2006) monografiat; lyhyemmin esim. Gordon 2007; Clauss 2014.



syyttää ”paholaista” (διάβολος), joka on saanut aikaan ”väärennöksiä kreikkalaisten keskuudessa” (69:1).

Erityisen mielenkiintoista on se, että Justinos tämänkin jälkeen katsoo tarpeelliseksi käsitellä vielä erikseen kristittyjen kulttiaterioiden ja Mithraan mysteerien suhdetta (70:1–5). Mithraan palvojien keskuudessa on Justinoksen mukaan ”opeteltu jäljittelemään oikeamielisiin tekoihin liittyviä puheita” (δικαιοπραξίας γὰρ λόγους καὶ παρ’ ἐκείνοις λέγεσθαι ἐτεχνάσαντο). Tätä väitettä seuraa pitkähkö Jesaja-sitaatti (Jes. 33:13–19), jolla sisällöllisesti näyttäisi olevan vain hyvin vähän tekemistä Justinoksen edellä käsittelemien asioiden kanssa. Seuraavissa virkkeissä (70:4) hän silti varmoin sanankääntein tulkitsee siteeraamansa tekstin ”profetiaksi leivästä” (προφητεία περὶ τοῦ ἄρτου), jota Kristus käski ”syödä hänen muistokseen” (ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν), ja ”maljasta, jonka hän verensä muistoksi kiittäen antoi” (τοῦ ποτηρίου ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν). Vaikuttaa jopa siltä, kuin keinotekoiselta kalskahtavassa Jesaja-tulkinnassa olisi kyse Justinoksen epätoivoisesta yrityksestä puolustaa viiteryhmänsä rituaalien alkuperäisyyttä ja ainutlaatuisuutta. Yhtä kaikki, väärennössyytökset ja kristittyjen kulttiaterioihin liittyvä perustamistraditio esiintyvät jälleen huomiota herättävän lähellä toisiaan. Justinoksen kirjoitukset ovat kiistatta painava argumentti ateria–kertomus-kokonaisuuksien huomattavan samankaltaisuuden puolesta, sillä apologeetalla tuskin oli intressiä yhtäläisyyksien keinotekoiselle korostamiselle, pikemminkin päinvastoin.

Runsaan arkeologisen evidenssin perusteella on selvää, että yhteisateriointi kuului olennaisesti Mithras-kultin harjoittamiseen.<sup>92</sup> Kultin ikonografiaa tarkastelemalla saa lisäksi sen käsityksen, että näillä yhteisaterioilla oli selkeä esikuvansa Mithraan elämäntarinassa, sillä lukuisissa kulttiartefakteissa on kuvattuna Mithras viettämässä juhla-ateriaa auringonjumala Solin kanssa.<sup>93</sup> Visuaalisista yksityiskohdista ja toisinaan myös kuvien järjestyksestä voi päätellä,

<sup>92</sup> Esim. kultin kokoontumistilat, nykytermillä *mithraea*, noudattivat arkkitehtuuriltaan roomalaistyyllisen ateriointihuoneen (*triclinium*) mallia, ja niistä on löydetty runsaasti ateriointiin liittyvää esineistöä (Clauss 2000, 42–61, 114–130; Clauss 2014, 254).

<sup>93</sup> ”The second most-frequently displayed scene from Mithra’s mythic adventures” (Lease 2017, 157). Esim. Clauss 2000 sisältää runsaan kuvituksen. Gordon (2007, 398) tekee myytti–rituaali-yhteydestä hyvin samankaltaisen tulkinnan: ”The narrative represents the bull’s death as the First Sacrifice, followed by the First Meal, the bull’s flesh eaten by Mithras and Sol, accompanied by unmixed wine. Mithraic ritual meals *commemorated* this primal sacrifice –.” (kursivointi lisätty). Lähes vastaavasti Clauss 2000, 110.

että kulttikertomuksen kronologiassa tätä juhla-ateriaa vietetään heti tarinan tärkeimmän tapahtuman, eli kosmisen härän surmaamisen jälkeen. Joissakin artefakteissa on lisäksi kuvattu, kuinka Mithras aterian jälkeen astuu auringonjumalan vaunuihin ja nousee taivaalle.<sup>94</sup> Kulttikertomuksen maailmassa kyseessä oli siis hyvin merkittävä, tulkinnasta riippuen Mithraan ensimmäinen ja jopa viimeinen ateria maan päällä.<sup>95</sup> Samankaltaisuusväitteelle löytyy näin tukea myös arkeologisesta materiaalista, joskin tämä aineisto on avoin melko monenlaisille tulkinnoille.

”Reilu peli vaatii, että eri tahoilla esiintyviin samantyyppisiin asioihin suhtaudutaan aluksi samalla tavalla – joko yhtä suopeasti tai yhtä epäluuloisesti. Vasta yksityiskohtainen lähdeanalyysi voi sitten antaa aiheutta erilaisiin lopputuloksiin – suuntaan tai toiseen.” Näin kirjoittaa raamatuntutkija Heikki Räisänen kirjassaan *Tuhat ja yksi tulkintaa* (1989). Tässä ja useissa muissa julkaisuissaan Räisänen peräänkuuluttaa eksegetiikkaan niin sanottua ”reilun pelin” periaatetta: raamatuntutkijan on asetettava oma traditio ja vieraat uskontotraditiot lähtökohtaisesti samalle viivalle ja tarkasteltava niitä samoilla menetelmillä ja kriteereillä. Oman aiheeni tapauksessa reilu peli tarkoittaisi sitä, ettei Jeesuksen viimeistä ateriaa voi *a priori* erottaa vaikkapa Prometheuksen, Herakleen ja Mithraan henkilöhahmoihin liittyvistä perustamiskertomuksista, vaan sitä on käsiteltävä yhtenä aitiologisena myyttinä muiden joukossa.

### **2.3 Homologia–analogia-erottelu**

Kulttiaitiologioiden yleisyys sekä silmiinpistävän samankaltaiselta näyttävän kertomus–yhteisateria-parin havaitseminen kultissa, jonka maantieteellis-ajallinen toimintaympäristö osuu merkittävältä osin päällekkäin varhaiskristillisyyden kanssa, herättävät ajatuksia. Evoluutiobiologian kielelle käännettynä kysymys kuuluu, onko kulttiaitiologioita yleisesti sekä Jeesus- ja Mithras-kertomuksia erityisesti selitettävä ensisijaisesti homologioina vai analogioina. Organismeissa havaittujen samankaltaisten piirteiden syntyä selitetään biologiassa karkeasti jaotellen kahdella tavalla: Jos samankaltaisuuden katsotaan periytyvän organismien yhteiseltä kantamuodolta, on kyseessä homologia. Tällainen piirre on esimerkiksi nelirajaisuus, joka periytyi matelijoille, sammakkoeläimille, linnuille ja nisäkkäille niiden muinoin eläneeltä yhteiseltä esi-isältä. Analogiset samankaltaisuudet taas eivät periydy yhteiseltä kantamuodolta, vaan ne johtuvat

---

<sup>94</sup> Ko. kuvat Clauss 2000, 57, 111.

niin sanotusta konvergenttisesta evoluutiosta. Esimerkiksi neidonkorenonn, sinitiaisen ja pohjanlepakon siivet luokitellaan analogisiksi samankaltaisuuksiksi, koska siipirakenteet ovat kehittyneet itsenäisesti hyönteisten, lintujen ja nisäkkäiden luokissa.<sup>96</sup>

Biologiassa homologia–analogia-erottelu on tärkeässä osassa jäljitettäessä eliölajien evolutiivisia sukulaisuussuhteita. Sukupuu-tyyppiset näkökulmat ovat varsin yleisiä myös humanistisissa tieteissä, ja yksi erityisen suosittu sovelluskohde ovat olleet juuri uskonnolliset traditiot.<sup>97</sup> Luonnontieteelliset standardit täyttävien fylogeneettisten puiden rakentaminen esimerkiksi kultiaitologioiden kaltaisille kulttuurientiteeteille on nähdäkseni kuitenkin vaikeaa ja monessa tapauksessa mahdotonta, eikä homologisen samankaltaisuuden erottaminen analogisesta useinkaan onnistu. Tähän on monta syytä. Kuten edellisessä luvussa selitin, periytyminen on kulttuurievoluutiossa huomattavasti kompleksisempaa kuin biologisessa rinnakkaisilmiössään. Sukupuusta tulisi erittäin monimutkainen, ja siihen sisältyisi lukuisia epävarmuustekijöitä, vaikka kultin typistäisi biologisen lajin kaltaiseksi taksoniksi, joka kykenee parittelemaan menestyksellisesti ainoastaan lajitoveriensa eli toisten kulttien kanssa. Esimerkiksi jos kulttien X ja Y elinajoissa on päällekkäisyyttä eikä niiden toimialueiden välillä ole ylittämättömiä maantieteellisiä tai vaikkapa kielellisiä esteitä, on informaatiota voinut periaatteessa siirtyä sekä vanhemmalta kultilta nuoremmalle että toisinpäin. Syötettä on voinut tulla lisäksi useammasta eri kultista, eikä jokaisen syötetahon lähettämä informaatio välttämättä ole saanut vastaanottajassa tasalaatuista ja -määräistä edustusta, kuten mendelistisessä periytymisessä. Asiaa mutkistaa entisestään se, että myös sukupuuttoon kuolleet kultit voivat antaa syöteinformaatiota, mikäli niiden harjoittajat tallensivat traditioitaan kirjallisten ja arkeologisten materiaalien kaltaisiin, hermokudostensa ulkopuolisiin varastoihin. Kulttuurievolutiivisesta periytymistapahtumasta ei myöskään jää selviä, DNA-sekvensseihin rinnastettavia jälkiä, joista sukulaisuuden voisi todentaa.

Big data -tyyppinen lähdeaineisto sekä sen analysoimiseen soveltuvat, esimerkiksi bayesilaisia fylogenioita laskevat digitaaliset työkalut voivat yhdessä

---

<sup>95</sup> Esim. Lease (2017, 156–157) käyttää eksplisiittisesti ilmausta ”a final meal with the Sun”.

<sup>96</sup> Homologia–analogia-erottelusta sekä fylogeniikasta yleisesti ks. esim. Campbell et al. 2017, 519–536. Kulttuurievolutiivisena sovelluksena ks. esim. Mesoudi & O’Brien 2009, 22–24.

<sup>97</sup> Yksi tuoreimpia, mittavimpia ja edustavimpia esimerkkejä tästä ovat Melton (2016) digitaaliseen *The Association of Religion Data Archives* -tietokantaan laatimat hienojakoiset sukupuut Pohjois-Amerikan uskonnollisista liikkeistä ja ns. maailmanuskunnoista.

käytettyinä vähentää merkittävästi sukupuihin sisältyvää epävarmuutta.<sup>98</sup>

Viimeinen ateria -kertomuksen ja tutkimusasetelmani tapauksessa tällaista yhdistelmää ei kuitenkaan ole saatavilla. Katson silti, että biotieteellisten mallien ja käsitteiden soveltaminen auttaa selittämään kulttuurillisten, tässä tapauksessa uskonnollisiksi luokiteltavien samankaltaisuuksien syntyä ja kehitystä myös silloin, kun lähdeaineiston volyymi, tallennusformaatti ja software-puutteet estävät tietokonemallintamisen. Esiin tuomani haasteet on tärkeää tiedostaa, mutta tiedostamisen ei tarvitse johtaa homologia–analogia-erottelusta ja evolutiivisesta sukulaisuudesta ammentavien mallien kertakaikkiseen hylkäämiseen.

Kuten seuraavaksi havainnollistan, jo alustava homologia–analogia-erottelun testaaminen voi auttaa hahmottamaan sitä, miltä suunnalta selitystä on perustelluinta ja mielekkäintä etsiä. Jatkossakin käytän fylogeneettisiä menetelmiä ennen muuta tähän: paikallistan niillä lähdeaineistosta kohtia, jotka ovat tutkimustehtäväni kannalta relevanteimpia ja jotka edellyttävät jatkotarkastelua. Koska homologia–analogia-erottelussa on kyse kahdesta erityyppisestä alkuperäselityksestä, voi biotieteellinen orientoituminen osaltaan auttaa myös välttämään sitä humanistisessa tutkimuksessa usein implisiittisesti esiintyvää ajatusvirhettä, että pelkkä asioiden luokitleminen olisi jo niiden selittämistä: esimerkiksi viimeinen ateria -kertomuksen nimeäminen kulttiaitologiaksi ei vielä kerro mitään siitä, miksi kyseinen kulttuurientiteetti on olemassa ja juuri sellaisena kuin se on. Homologia–analogia-erottelun esillä pitäminen voi myös osaltaan vähentää sitä Uuden testamentin eksegetiikassa lähes rutiininomaista käytäntöä, jossa varhaiskristillisille ilmiöille osoitetaan rinnakkaisilmiöitä kreikkalais-roomalaisesta maailmasta ilman, että samankaltaisuuksien olemassaolon syitä spesifioitaisiin millään tavalla; huolella maalailtu ajallis-maantieteellis-kulttuurinen konteksti jää monesti pelkäksi taustaväriksi vailla kunnollista selittävää roolia.<sup>99</sup>

Tähdennän vielä lyhyesti, etteivät homologia- ja analogia-kategoriat ole biologisessa evoluutiossa täysin tarkkarajaisia tai eksklusiivisia, eikä niitä ole

---

<sup>98</sup> Näin toimivat esim. Tehrani (2013) jäljittäessään Punahilkka-sadun periytymistä, ja Da Silva & Tehrani (2016) analysoidessaan ns. ”Tales of Magic” -kategorian entiteettien fylogeniaa. Bayesilaisesta analyysistä lyhyesti ks. Wiley & Lieberman 2011, 219–228.

<sup>99</sup> Näin toimivat esim. Klauck (2003) ja pitkälti häntä seuraten vaikkapa Räisänen (2010, 41–55). Näissä mainitsemisani monografioissa tämä puute tulee erityisen silmiinpistävästi esiin siksi, että niistä ensiksi mainittu keskittyy käsittelemään juuri varhaiskristillisyyden uskonnollista kontekstia ilman yritystään selittää samankaltaisuuksien olemassaoloa, ja jälkimmäinen taas pyrkii kuvailun ohessa ajoittain myös selittämään varhaiskristillisten uskomusten syntyprosesseja, mutta ei käytännössä lainkaan täsmennä, miksi teos sisältää myös toistakymmentä sivua käsittävän ”Greco-Roman Religion and Philosophy” -taustaluvun.

syytä käsittää sellaisiksi myöskään ja varsinkaan kulttuurievoluution saralla. Raja evolutiivisen jatkuvuuden ja evolutiivisen uutuuden välillä on monesti sumea, ja analogisiin samankaltaisuuksiin sisältyy selvissäkin tapauksissa aina homologisia komponentteja.<sup>100</sup> Esimerkiksi sinitiaisen ja pohjanlepakon siivet on ilman muuta mielekkäintä luokitella analogisiksi samankaltaisuuksiksi, koska lintujen ja nisäkkäiden viimeinen yhteinen esi-isä oli lentokyvytön. Toisaalta sekin kuului silti tetrapodeihin, joten sinitiaisen ja pohjanlepakon siipiä voisi periaatteessa tarkastella myös nelijalkaiset-yläluokan anatomisilta perusrakenteiltaan oikeastaan varsin samankaltaisina säilyneinä eturaajoina, eli homologioina. Mielekkäämmässä analogisessa tarkastekutavassakin on huomioitava vähintään se, että yhteiseltä esi-isältä peritty nelirajaisuus-homologia edesauttoi lentokyky-analogian kehittymistä.<sup>101</sup>

Myös kumulatiivinen kulttuuri sisältää aina jonkinlaisen homologisen komponentin, olipa kyseessä sitten silmiinpistävä uutuus tai aiemman innovaation hienovarainen muunnelmä; tämä seuraa jo kumulatiivisen kulttuurin määritelmästä. Jos mahdollisen Mithras-yhteyden jättää huomiotta, näyttää viimeinen ateria -kertomus ilman muuta enemmän evolutiiviselta uutuudelta kuin varhaisemman kulttuurientiteetin hienovaraiselta muunnelmalta, sillä kertomukselle ei löydy lähdeaineistosta ainuttakaan selkeää esi-isäkandidaattia.<sup>102</sup> Eri kertomusversioissa on kuitenkin varsin helposti nähtävissä elementtejä, joiden on perustelluinta katsoa periytyvän yleisestä kreikkalais-roomalaisesta ateriaperitiedosta sekä toisen temppelin ajan juutalaisuudesta. Aleksanteri Suuren valloitusten ja myöhemmin Rooman valtakunnan myötävaikutuksella koko Välimeren ympäristöön levinneelle muodollisten yhteisaterioiden perussapluunalle oli leimallista muun muassa osallistujien puolimakaava

---

<sup>100</sup> Tästä laajasti ks. erityisesti McGhee 2011; lyhyemmin ks. esim. Shubin & Tabin & Carroll 2009.

<sup>101</sup> McGhee (2011) ja Shubin & Tabin & Carroll (2009) käyttävät analogisten samankaltaisuuksien taustalla olevasta yhteisestä evoluutiohistoriasta nimitystä ”deep homology”.

<sup>102</sup> Merkittävässä osassa vanhempaa ja huomattavassa osassa uudempaa tutkimusta otetaan lähestulkoon itsestäänselvytenä se, että viimeinen ateria -kertomuksen ja/tai varhaiskristillisten kulttiaterioiden suora esi-isä on juutalainen juhla-ateriatraditio, erityisesti pääsiäisateria (esim. Kotila 1996, ja siinä viitatus lukuisat aiemmat tutkimukset; linjan uudempana mutta hieman monisävyisempänä edustajana ks. esim. Rouwhorst 2007). Väitteen keskeisin ongelma on siinä, että toisen temppelin ajan juutalaisista yhteisaterioista, mukaan lukien pääsiäisateriasta, kertovia lähteitä on lopulta hyvin vähän ja nekin ovat varsin epäspesifejä. Rabbiiniset tekstit – varhaisimmat kattavat ja yksityiskohtaiset lähdeoteokset ko. aiheesta – ovat parhaassakin tapauksessa toistasataa vuotta Ensimmäistä korinttilaiskirjettä nuorempia, ja niiden huomattavimmat samankaltaisuudet suhteessa viimeinen ateria -kertomuksiin ovat peräisin vasta keskiajalta. Johdonmukaisempaa olisikin katsoa viimeinen ateria -kertomukset ja kristilliset kulttiateriat pikemminkin rabbiinisten ateriakuvausten esi-isiksi kuin toisinpäin (pääsiäisrituaalien ja -aterian sekä viimeinen ateria -kertomusten suhteesta kattavasti ks. Leonhard 2017).

ateriointiasento (Mark. 14:18; Matt. 26:20; Luuk. 22:14; Joh. 13:23) ja kahden erillisen kattauksen malli (1. Kor. 11:25; Luuk. 22:20).<sup>103</sup> Lisäksi vaikkapa ajatus elintarvikkeiden ja erityisesti muodollisilla yhteisaterioilla nautitun viinin yhdistämisestä johonkin vakavasti otettuun yli-inhimilliseen toimijaan on kreikkalais-roomalaisessa maailmassa selvästi vanhempaa perua kuin varhaiskristillisyys,<sup>104</sup> joten ”tämä on minun” -lauselmatyyppin luoja on mahdollisesti hyötynyt tällaisesta aiemmasta kulttuuri-innovaatiosta. Toisen temppelin ajan juutalaisuudesta melko selkeästi juontuvia elementtejä taas ovat vaikkapa ”liiton veren” (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) ja yli-inhimillisen toimijan seurassa aterioimisen yhdistelmä (Mark. 14:24; Matt. 26:28; 2. Moos. 24:8–11), leivän tai viinin siunaaminen (Mark. 14:22; Matt. 26:26; Luuk. 22:19–20; 1QS VI,4–6; 1QSa II, 17–21; JoosAs. 8:5; 15:5) sekä kenties myös eskatologinen uusi viini -teema (Mark. 14:25; Matt. 26:29; 1QSa II, 17–21; 1QS VI,6).<sup>105</sup>

Homologinen komponentti on siis olemassa ja sen jonkinlainen vaikutus viimeinen ateria -kertomuksen syntyyn kiistaton. Myös potentiaalisesta Mithras-kytköksestä on lintujen ja lepakoiden tetrapodi-yhteyteen rinnastaen syytä pitää mielessä se, että varhaiskristillisyys ja Mithras-kultti olivat kumpainenkin

<sup>103</sup> Monet nykytutkijat, erityisesti Smith (2003) ja Klinghardt (2012), argumentoivat sen puolesta, että kreikkalais-roomalaisen maailman lukuisat erilaiset yhteisateriat olivat eroistaan huolimatta monelta osin varsin samanlaisia: ”Formal meals in the Mediterranean culture of the Hellenistic and Roman periods – took on a homogeneous form. Although there were many minor differences in the meal customs as practiced in different regions and social groups, the evidence suggests that meals took similar forms and shared similar meanings and interpretations across a broad range of ancient world,” kuten Smith (2003, 2) pääteesinsä ilmaisee. Esim. Marks (2014, 4) näyttäisi pitävän melkeinpä itsestäänselvytenä sitä, että aterioiden samankaltaisuus oli nimenomaan homologista: ”The expansion of the Hellenistic world in the wake of Alexander spread Greek dining practices far and wide. The Roman Empire then absorbed, transmitted, and transformed the meal customs of its predecessors.”

<sup>104</sup> Esim. jo 400-luvulla ennen ajanlaskun alkua eläneen Euripideksen *Bacchae*-tragediassa (284–285) on repliikki, jossa jumalille juomauhrina valutettava viini samaistetaan eksplisiittisesti Dionysokseen (οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς, ὥστε διὰ τοῦτον τὰ γὰθ’ ἀνθρώπους ἔχειν). Kolmisensataa vuotta myöhemmin Cicero kysyy *De Natura Deorum* -teoksessaan (III, 41) Ceres- ja Liber-jumaliin viitaten, ”ei kai kukaan ole niin järjetön, että uskoisi syömänsä ruuan olevan jumala” (*ecquem tam amentem esse putas qui illud quo vescatur deum credat esse*).

<sup>105</sup> Viittauksillani Qumranin teksteihin en tarkoita sitä, että katsoisin kyseisten elementtien periytyvän viimeinen ateria -kertomuksiin suoraan tai edes ensisijaisesti niistä, vaan oletan Qumranin tekstien edustavan pääpiirteissään toisen temppelin ajan loppupuolen juutalaisuuden kirjon yleisiä ateriakäytäntöjä, joista muuten on hyvin rajallisesti lähdemateriaalia (samansuuntaisesti myös esim. Smith 2003, 133–172). Viittaukseni apokryfiseen Joosef ja Asenat -teokseen taas sisältää varauksen siitä, että kyseessä saattaa olla myös viimeinen ateria -kertomuksia huomattavasti nuorempi, kenties varhaiskristillisten vaikutteiden sävyttämä ateriakuvaus, ei sittenkään juutalaistaustaisen kirjoittajan ennen toisen temppelin tuhoa laatima teos (haastavista johdonto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. esim. Burchard 2010, 187–188). ”Uuden viinin” nauttiminen kulttiaterioilla ei sinänsä ollut mitenkään kategorisesti qumranilainen tai juutalainen ilmiö, sillä ensimmäisellä vuosisadalla kirjoittanut Plutarkhos mainitsee vastaavan käytännön myös Dionysoksen kulttiin kuuluneen Anthesteria-juhlan yhteydessä (*Quaestiones Convivales* 655E).

logistisesti hyvin verkottuneella Välimeren alueella syntyneitä ja sen itäosien mytologioista voimakkaasti ammentaneita uskontoja, joten niiden fylogeneettinen yhteys on joka tapauksessa mitä todennäköisimmin verrattain läheinen: vaikka ateria–kertomus-yhtäläisyyksiä olisikin perustelluinta tarkastella analogisina samankaltaisuuksina, ovat yhteisiltä esi-isiltä perityt ominaisuudet edesauttaneet silti jollain tavalla kyseisen ateria–kertomus-analogian syntymistä. Kuten kaikessa homologia–analogia-erottelussa, on seuraavassakin tarkastelussa kysymys tutkimusteknisestä yksinkertaistuksesta ja jyrkän dikotomian sijaan pikemminkin siitä, kumpaa dimensiota on perustellumpaa painottaa ja käyttää siten alkuperäselitysten lähtökohtana.

Fylogeneettisessa systematiikassa homologia-selitys on yleensä nollahypoteesi, koska se noudattaa niin sanottua parsimonia- eli niukkuusperiaatetta: samankaltaisuus selittyy mahdollisimman vähäisellä määrällä evolutiivisia muutoksia.<sup>106</sup> Periaate vaikuttaisi johdonmukaiselta lähtökohdalta myös esittelemäni Jeesus–Mithras-samankaltaisuuden tapauksessa. Kumpi on todennäköisempää, se että verrattain lyhyen ajan sisällä syntyy toisistaan riippumatta kaksi hyvin samankaltaiselta vaikuttavaa ateria–kertomus-paria, vaiko sittenkin se, että kyseinen piirre on syntynyt vain kerran ja samankaltaisuus johtuu fylogeneettisestä lähisukulaisuudesta?

Mithras-kulteista lähtöisin ollutta informaatiovirtaa voisi ajatella rajoittaneen ainakin jossain määrin se, että Mithras-kultti oli leimallisesti niin sanottu mysteeriuskonto; mysteeriuskontojen terminologiaa ja joitakin ominaispiirteitä on nähtävissä myös Paavalin kirjeissä (esim. 1. Kor. 2:7; 4:1; Room. 16:25) ja Uuden testamentin evankeliumeissa (esim. Mark. 4:11; Matt. 13:11; Luuk. 8:10), mutta varsinaiseksi mysteeriuskonnoksi ei ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisyyden kirjoja ole tarkoituksenmukaista nimittää. Mysteeriuskontojen kenties määrittävin ja informaatiovirtauksen kannalta olennaisin piirre oli se, ettei niiden rituaaleihin saaneet ottaa osaa muut kuin kyseiseen kulttiin vihityt, eikä menojen sisällöstä saanut kertoa ulkopuolisille.<sup>107</sup> Tätä salassapitovelvollisuutta ei noudatettu sataprosenttisesti, sillä Justinoksen kirjoitukset osoittavat vastaansanomattomasti sen, että varhaiskristillisyyden ja

---

<sup>106</sup> ”Parsimony, then, is built around the proposition that the ’best tree’ is the tree that describes the evolution of any particular set of characters using the smallest number of evolutionary changes of the characters analyzed”, kuten Wiley & Lieberman (2011, 153) periaatteen fylogeneettisen systematiikan yleisesityksessään kiteyttävät.

<sup>107</sup> Mysteeriuskontojen luonteesta Mithras-kultin kontekstissa ks. lyhyesti Clauss 2000, 14–15; yleisemmin ks. esim. Johnston 2007; Klauck 2003, 83–90.

Mithras-kulttien välillä siirtyi rituaaleja koskevaa informaatiota viimeistään toisen vuosisadan jälkipuoliskolla. Säilynyt lähdeaineisto ei kuitenkaan näytä sallivan juurikaan tätä pidemmälle meneviä johtopäätöksiä. Aineisto ei kerro mitään mahdollisista aiemmista periytymissuhteista, ja se on yksinkertaisesti liian niukkaa, fragmentaarista ja tulkinnanvaraista, jotta siitä voisi tehdä päätelmiä siirtyneen informaation määrästä ja periytymisprosessin luotettavuudesta.<sup>108</sup>

Jeesus- ja Mithras-aineistojen varhaisuusasteessa on merkittävä ero, joten lähteiden ajoituksen perusteella – mysteeriuskontojen salaisuusaspektista lisätukea ottaen – voisi sen sijaan erehtyä tekemään vahvoja johtopäätöksiä ensisijaisesta tai pääasiallisesta periytymissuunnasta. Paavalin Ensimmäinen korinttilaiskirje on ilman muuta vuosikymmeniä varhaisempi kuin ensimmäinenkään kunnon todiste Mithras-kultin olemassaolosta.<sup>109</sup> Tämän perusteella voisi ajatella, että homologialla pystyisi kyllä uskottavasti selittämään Mithras-kultin samankaltaisuuden suhteessa varhaiskristillisyyteen, mutta ei sitä, mistä kertomus Jeesuksen viimeisestä aterista on peräisin; Paavalin tuntema kertomus olisi siis uusi innovaatio, ja Mithras-kultin samankaltaisuudet johtuisivat tämän muuntelun periytymisestä. Edes tällainen johtopäätös ei kuitenkaan ole perusteltu, sillä varhaisimmat säilyneet Mithras-kultista kertovat lähteet ovat valtaosin arkeologisia jäänteitä eivätkä tekstejä. Asetelma kääntyisi pääläelleen, mikäli Jeesuksenkin viimeisen aterian tarkastelun aloittaisi vasta varhaisimmasta sitä visualisoivasta ikonografiasta.<sup>110</sup> On toki periaatteessa mahdollista, että Mithraan vihityt pystyivät rakentamaan uskomusmaailmansa kulttiesineistöksi ja kiinteiksi, nykypäivään asti säilyneiksi monumentaalisiksi palvontapaikoiksi jo aivan liikkeensä alkuvaiheessa, mutta uskottavampaa silti on, että myös Mithras-kultilla oli varhaiskristillisyyden tavoin oma esimateriaalinen kautensa.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Kuvaavaa on se, että Mithras-tutkimuksessa varotaan lausumasta mitään kovin varmaa niin kultin suhteesta kristinuskoon kuin persialaiseen Mitra-jumalaankaan, jonka kanssa sekä terminologiset että visuaaliset samankaltaisuudet ovat varsin huomattavat. Esim. Clauss (2000, 7) katsoo, että "[t]he mysteries cannot be shown to have developed from Persian religious ideas, nor does it make sense to interpret them as a fore-runner of Christianity."

<sup>109</sup> Varhaisimmasta Mithras-evidenssistä ks. Clauss 2000, 21–22; Gordon 2007, 395–397.

<sup>110</sup> Viimeinen ateria -kohtausta ja kulttiaterioita visualisoivia varhaiskristillisiä taideteoksia on monesti mahdotonta erottaa toisistaan (Finney & Vieillefon 2017, 44; Jensen 2000, 52–59). Joka tapauksessa Jensen (2000, 8–13) katsoo, että "Christian art as such cannot be dated any earlier than the end of the second or beginning of the third century. – The theoretical *terminus a quo* (starting point) for Christian art – the beginning of the third century – is now generally accepted by scholars."

<sup>111</sup> Hyvin samansuuntaisesti Gordon 2007, 395: "Archaeologically, the cult of Mithras first appears in the Roman world in the Flavian-Trajanic period, when traces of it (inscriptions, *mithraea*) are suddenly found at several widely separated sites, in Rome, Germania Superior, Raetia/Noricum, Moesia Inferior, Judea. – [I]t has recently been suggested that such an "explosion" presupposes a century and a half of archaeologically invisible growth."



Lähdeaineistojen laadullinen epäsuhta tekee näin myös periytymissuuntaa koskevista väitteistä liian spekulatiivisia.

Aineisto ei myöskään tarjoa sen paremmin tukevaa kuin vastaavidenssiäkään niin sanotuille sisarus- tai serkushypoteeseille. Samankaltaisuudet voisi selittää vain yhteen mutaatioon turvautuen myös siten, että niiden katsoisi periytyvän paralleelisesti yhteiseltä kantamuodolta. Säilyneissä lähteissä ei kuitenkaan ole vahvoja kantamuotokandidaatteja, eikä sellaista pysty uskottavasti rekonstruoimaan varhaiskristillisten lähteiden ja Mithras-aineiston vertailun pohjalta. Näyttääkin siltä, ettei homologia-muotoisia selityksiä pysty argumentoimaan juuri alkua pidemmälle. Homologisuuden painottaminen on perusteltu lähtökohta, mutta oikeanlaisen evidenssin puuttuessa tulkintalinja kuivuu aivan liian nopeasti, jotta sen jatkotarkastelu olisi tieteellisesti millään tapaa mielekäästä.

Homologia-selityksen oletusarvoisuus perustuu parsimonia-periaatteeseen. Kuten aiemmin totesin, sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaation muuntelunopeus on kuitenkin huomattavasti suurempi kuin DNA- ja RNA-molekyyleinä siirtyvän, ja uusien elinkelpoisten mutaatioiden syntyminen on siksi paljon todennäköisempää. Tästä syystä homologia ei välttämättä ole itsestäänselvä lähtöoletus kulttuurievoluution kohdalla. Lisäksi kulttiaitiologioiden maantieteellisen esiintymisalueen laajuus sekä niiden yleisyys niin arkeologisissa, historiallisissa kuin etnografisissakin lähdeaineistoissa tekevät vähänkään universaalimmista homologia-selityksistä hyvin epäuskottavia. Kaikki kulttiaitiologiat eivät yksinkertaisesti voi periytyä yhteisestä kantamuodosta, vaan piirteen on täytynyt kehittyä itsenäisesti lukuisia kertoja.<sup>112</sup> Olisiko analogisuutta painottava selitys siis toimivampi?

Analogisia samankaltaisuuksia tuottaa niin sanottu konvergenttinen evoluutio. Se on prosessi, jossa fylogeneettisesti hyvinkin kaukaista sukua oleville lajeille kehitty toisistaan riippumatta samankaltaisia fenotyypillisiä piirteitä.<sup>113</sup> Konvergenttinen evoluutio on hyvin monimutkainen prosessi, mutta yksinkertaistaen analogiset samankaltaisuudet ovat seurausta mahdollisten evolutiivisten polkujen määrää jo alun alkaen rajoittavista ja niiden todennäköisyyksiin vaikuttavista tekijöistä, kuten fysiikan, kemian ja biokemian

---

<sup>112</sup> Vrt. esim. Witzel (2012), joka katsoo maailman mytologioiden periytyvän ainoastaan kahdesta, ns. ”gondwanalaisesta” ja ”lauraasialaisesta” haarasta ja lopulta ”Pan-Gaeen”-kantamytologiasta.

<sup>113</sup> ”[T]he independent evolution of similar phenotypes”, kuten Agrawal (1, 2017) konvergenttisen evoluution katsausartikkelissaan laveasti määrittelee.

lainalaisuuksista, sekä samantapaisten elinympäristöjen asettamista samankaltaisista valintapaineista.<sup>114</sup> Konvergenttinen evoluutio toimii kulttuurievoluutionkin saralla. *Homo sapiens* -lajin kohdalla kenties selkeimpiä esimerkkejä konvergenttisesta kulttuurievoluutiosta ovat maanviljelys ja kirjoitustaito, jotka ovat lajihistorian saatossa kehittyneet lukuisia kertoja hyvinkin kaukana toisistaan eläneissä nykyihmispopulaatioissa.<sup>115</sup> Konvergenttinen kulttuurievoluutio on nähdäkseni relevantti (osa)selitys myös monien uskonnollisiksi luokiteltavien kulttuurientiteettien samankaltaisuudelle. Suurpiirteisten, lukuisista maantieteellis-ajallisista konteksteista tavattavien samankaltaisuuksien, kuten puhdistautumis- ja eläinuhrituaalien, tuonpuoleisuuskuvaston, inkarnaatio- ja partenogeneesi-konseptien ja vaikkapa paha silmä -uskomusten lisäksi konvergenttinen kulttuurievoluutio näyttäisi kykenevän tuottamaan myös varsin spesifejä samankaltaisuuksia.<sup>116</sup> Esimerkiksi neitseellisesti siinnee, jo maailman luomiseen osallistuneen, väkivaltaisesti kuolleen ja aikojen lopulla palaavan yli-inhimillisen toimijan konsepti näyttäisi syntyneen pitkälti toisistaan riippumatta sekä Välimeren ympäristössä että Väli-Amerikassa.<sup>117</sup>

Konvergenttisen kulttuurievoluution varsinaiset mekanismit ovat jossain määrin epäselvät, mutta ne lienevät peruseriaatteiltaan samankaltaisia kuin biologisen evoluution saralla. Analogiset samankaltaisuudet johtunevat mahdollisten varianttien määrän rajallisuudesta, tietynlaisen muuntelun syntymisestä todennäköisemmin kuin toisenlaisen sekä kulttuurientiteetteihin kohdistuvien valintapaineiden samankaltaisuudesta samantapaisissa elinympäristöissä. Rajoittavista ja todennäköisyyksiin vaikuttavista tekijöistä perustavanlaatuisin on tietenkin *Homo sapiens* -eläinlajin hermosto ja siten kognitiiviset prosessit. Tutkielmani aiheen kannalta keskeistä on lisäksi se, että kulttiaitologia-kulttuurientiteettien isäntäeläimet olivat tai ovat suoraan tai

---

<sup>114</sup> Tuoreena yleiskatsauksena ks. esim. Agrawal 2017; rajoittavien tekijöiden merkitystä korostaa erityisesti McGhee (2011), joka ehdottaa Darwinin kuuluisan loppukaneetin päivittämistä muotoon ”*limited forms most beautiful*” (kursiivi lisätty); lyhyemmin ja yleisemmin, samantapaisten elinympäristöjen merkitykseen keskittyen, ks. Campbell et al. 2017, 513; Larson 2017, 94–95; Tirri et al. 2001, 350.

<sup>115</sup> Konvergenttisestä kulttuurievoluutiosta ylipäättään ja erityisesti sen mekanismeista on julkaistu varsin vähän: lyhyesti ja yleisesti ks. esim. Mesoudi 2011, 36–37; spesifimpänä esimerkkinä ks. vaikkapa Dingemanse & Torreira & Enfield 2013.

<sup>116</sup> Väitteeni tässä listaamieni samankaltaisuuksien analogisuudesta perustuu niiden ajallis-maantieteellisten esiintymiskontekstien erillisyyteen: puhdistautumisrituaaleista ks. Preston 2005; eläinuhreista ks. Henninger 2005, 8005–8007; tuonpuoleisuususkomuksista ks. Kelsey 2005; inkarnaatiosta ks. Waida 2005; yli-inhimillisestä sikiämisestä ks. Leeming 2005b; pahasta silmästä ks. Meslin 2005, 2941–2942.

välillisesti tekemisissä rituaaliseksi luokiteltavan käyttäytymisen kanssa. Kenties rituaaleissa siis on ajallis-maantieteellisestä kontekstista riippumatta joitain sellaisia ominaisuuksia, jotka merkittävästi edesauttavat kulttiaitiologia-kulttuurientiteettien syntymistä. Ehkä ne nostavat erityisesti tietynlaisten innovaatioiden syntytodennäköisyyttä. Mahdollisesti rituaalit edesauttavat sitä, että yksilöiden kognitioissa syntyneistä henkilökohtaisista innovaatioista juuri nämä tietyt muodostuvat usein kulttuurisiksi, eli niitä levitetään sosiaalisen oppimisen avulla myös populaation muille yksilöille. Kenties rituaali on ympäristö, jossa valintaprosessit suosivat kyseisen käytänteen alkuperää selittävien kertomusmuotoisten kulttuurientiteettien säilymistä ja lisääntymistä.

Konvergenttisen kulttuurievoluution mikro- ja makrotason mekanismeista sekä niiden mahdollisesta yhteydestä kulttiaitiologioiden syntyprosesseihin ei toistaiseksi ole esittänyt kuin työhypoteeseja. Lukuisat historialliset ja etnografiset tapaukset viittaavat kuitenkin vahvasti siihen, että jonkinlainen kausaalisuhde on olemassa. Tunnustuksellisissa viitekehyksissä tarkasteltuina kulttiaitiologiat ovat todenmukaisia kertomuksia siitä, miten kyseisen uskonnon pyhät toimitukset, paikat ja esineistöt ovat saaneet alkunsa. Uskontotieteellisestä näkökulmasta katsottuna taas syy–seuraus-suhde näyttää monesti olleen päinvastainen. Esimerkiksi eteläafrikkalaisissa vankiloissa toimivien The Number -jengien initiaatorituaalien alkuperä on seipitetty osaksi Johannesburgissa 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkupuolella vaikuttaneen rikollisjohtaja Mzuzephi ”Nongoloza” Mathebulaan elämäntarinaa.<sup>118</sup> Vastaavasti esimerkiksi islamin myöhempiä kultillisia käytäntöjä on selvästi projisoitu takautuvasti Muhammadin elämästä kertoviin lähteisiin, ja samalla tavoin vaikkapa buddhalaisuuden rituaalit ja kulttiartefaktit ovat vaikuttaneet siihen, millä tavoin uskonnon auktoritatiivisissa kirjoituksissa kuvataan Buddhan elämäntarinaa.<sup>119</sup> Matteuksen evankeliumin huipentava kaste- ja lähetyskäsky (28:16–20) osoittaa, että myös varhaiskristilliset rituaalit tuottivat kulttiaitiologioita. Kasterituaali on synnyttänyt sen alkuperää kuvaavan kertomuksen eikä toisinpäin, sillä Jeesuksen puhe ”kaikista kansoista” (πάντα τὰ ἔθνη) lähetystyön kohteena ei sovi yhteen sen kanssa, miten muutamaa vuosikymmentä aiemmin kirjoittanut Paavali väittää

---

<sup>117</sup> Tässä viittaamastani asteekkimyologiasta ks. lyhyesti ja yleisesti Leeming 2005a.

<sup>118</sup> Ns. historical/mythical Nongoloza -kysymystä ja rituaalien yhteyttä käsittelee Steinberg 2004. Ks. myös Bernerin (2007) tulkinta.

<sup>119</sup> Muhammadin kohdalla väitteen esittävät lyhyesti Hämeen-Anttila (1997, 244) ja monografia-mittaisena Donner (1998), Buddhan osalta Strong 2001, 5–10.

Galatalaiskirjeessään saaneensa omaksi erityistehtäväkseen toimia ”kansojen keskuudessa” (εἰς τὰ ἔθνη) kontrastina Pietarille, joka oli saanut vastuualueekseen ”ympärileikatut” (Gal. 2:7–9).

Apokryfinen, alun perin 200-luvulla kirjoitettu ja myöhemmin ahkerasti muokattu Paavalin ilmestys osoittaa lisäksi kiistattomasti sen, että kasterituaalien ohella myös varhaiskristilliset ateriarituaalit synnyttivät aitiologisia kertomuksia.<sup>120</sup> Eräs neljännellä tai viidennellä vuosisadalla kirjoitettu versio on naamioitu juuri löydettyksi, satoja vuosia kätkössä pysyneeksi dokumentiksi siitä, mitä kaikkea Paavali näki taivasmatkallaan, jonka hän Toisessa korinttilaiskirjeessään mainitsee vain lyhyesti (2. Kor. 12:1–4). Paavalin ilmestyksen keskivaiheilla on kohta, jossa taivaassa vietetään jumalanpalvelusta, ja itse Daavid on alttarilla johtamassa halleluja-vuorolaulua. Matkaoppaana toimiva enkeli selittää Paavalille, miten välttämätön osa kyseinen vuorolaulu on Kristuksen ruumiin ja veren sisältävää uhriateriaa. Enkeli toistaa useampaan kertaan, että maanpäällä on toimittava samalla tavoin kuin taivaassa (29–30). Rituaalin ja siihen nähden sekundaarisen kulttiaitiologian yhteisilmiö on siis nähtävissä niin ajallis-maantieteellisesti etäisissä lähteissä, ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisissä kirjoituksissa kuin spesifisti varhaiskristillisen ateriarituaalin yhteydessä. Analogia-muotoinen, tietynlaisessa kontekstissa toimivaan lajityypilliseen hermostoon ja kognitioon tukeutuva alkuperäselitys viimeinen ateria -kertomukselle vaikuttaisi siis alustavasti tarkasteltuna hyvinkin toimivalta.

Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Reilun pelin periaate ei tarkoita sitä, että samantyyppisiin asioihin tulisi suhtautua samalla tavoin myös evidenssistä huolimatta. Jeesuksen viimeistä ateriaa on mielekästä ja perusteltua tarkastella samantyyppisenä ilmiönä kuin vaikkapa kertomuksia tietynlaisen uhrikäytännön opettamisesta, Olympian kisojen perustamisesta, jengi-initiaatioiden alkuperästä, Gautama-reliikkien synnystä, viiden päivittäisen rukouksen asettamisesta ja esikuvallisesta voitonateriasta auringonjumalan kanssa. Näistä kulttiaitiologioista kertovat lähdemateriaalit eivät kuitenkaan ole täysin yhteismitallisia. Esimerkiksi Hesiodoksen *Theogonia*-teoksen tapahtumat sijoittuvat menneisyyden alkuhämäriin, ja uhritoimitusten syntyä kuvaava Prometheus-jakso tapahtuu kertomuksen omassa kronologiassa jo ennen

---

<sup>120</sup> Viittaamani teos ei ole Nag Hammadin kirjastoon kuuluva, koptinkielinen Paavalin ilmestys, vaan nk. Visio Pauli. Johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. Elliott 2005, 616–617.

naissukupuolen luomista. Sofisti Hippiaan julkaiseman voittajaluettelon mukaan ensimmäiset Olympian kisat pidettiin vuonna 776 eaa.,<sup>121</sup> mutta Pindaros kirjoitti Herakleen osuudesta kertovat runonsa vasta 400-luvulla ennen ajanlaskun alkua.<sup>122</sup> Mzuzephi Mathebulan aktiivijasta hänen elämäntarinaansa 2000-luvun kapkaupunkilaisessa vankilassa kertovaan informanttiin on vierähtänyt satakunta vuotta. Historiallinen Siddharta Gautama kuoli ilmeisesti joskus vuosien 420 ja 350 eaa. välillä,<sup>123</sup> kun taas *Mahāparinibbāṇa Sutta*, vanhin hänen viimeisistä päivistään kertova teos, on todennäköisesti kirjoitettu aikaisintaan vasta ensimmäisellä vuosisadalla ennen ajanlaskun alkua.<sup>124</sup> Samaten profeetta Muhamman kuoleman ja varhaisimman säilyneen biografian välissä on melkein parisataa vuotta.<sup>125</sup> Uuden testamentin viimeinen ateria -kertomusten miljöönä on sen sijaan kohtuullisen tarkkaan määritettävissä oleva historian ajanjakso, ja kirjoitukset ovat peräisin vain joitakin vuosikymmeniä kuvaamiaan tapahtumia myöhemmältä ajalta. Mithras-tutkimuksessa ei käytännössä spekuloida lainkaan kultin keskushahmon mahdollisella historiallisuudella,<sup>126</sup> kun taas Jeesus Nasaretilainen -nimisen historian henkilön olemassaolo on Uuden testamentin eksegetiikan vahvimmin tuettuja väitteitä.<sup>127</sup>

Esittelemieni syiden vuoksi Jeesuksen viimeistä ateriaa ei lähtökohtaisesti voi yksi yhteen rinnastaa esimerkkieni kaltaisiin kulttiaitiologioihin, vaan sitä tarkasteltaessa on otettava huomioon lähdemateriaalien erityispiirteet. Analogia-lähtöinen alkuperäselitys vaikuttaa lupaavalta, mutta sen avulla ei voi suoralta kädeltä sulkea pois ainutkertaisen historian tapahtuman mahdollista merkittävääkin osuutta kertomuksen synnyssä. Tämä ei ole reilusta pelistä luistamista saati tunnustuksellista tutkimusta, vaan evidenssin kriittistä huomioimista. Uskottavin selitys esimerkiksi Jeesuksen kaste -kertomusten (Mark. 1:9–11; Matt. 3:13–17; Luuk. 3:21–22, vrt. Joh. 1:29–33) synnylle on

<sup>121</sup> Olympian kisojen historiasta lyhyesti ks. esim. Koski & Rissanen & Tahvanainen 2004, 101–109.

<sup>122</sup> Pindaros syntyi 522 tai 518 eaa. (Castrén & Pietilä-Castrén 2015, 426).

<sup>123</sup> Ajoitus suoraan Bechertilta (2004, 82).

<sup>124</sup> Näin Berkwitz 2009, 22, 48.

<sup>125</sup> Muhammad kuoli 632 jKr., ja varhaisimman säilyneen sīra-teoksen koostanut Ibn Hisham 833 tai 834 jKr. (Sinai & Watt 2017).

<sup>126</sup> Tämä käy hyvin selväksi Claussin (2000) ja Beckin (2006) monografioista sekä Gordonin (2007) yleisartikkelista, joissa yhdessäkään aihetta ei käytännössä edes sivuta. Vrt. esim. Holménin & Porterin (2011) toimittama, kolmiosainen ja lähes neljätuhatta sivuinen *Handbook for the Study of the Historical Jesus* -teos.

<sup>127</sup> Tästä perusteellisesti esim. Byrskog 2011a.

Jeesus Nasaretilaisen elämäntapahtuma,<sup>128</sup> eivät suinkaan varhaiskristilliset kasterituaalit, jotka ovat toki voineet vaikuttaa kyseisten kertomusten kuvastoon. Kertomus viimeisestä ateriasta esiintyy synoptikkojen lisäksi sekä Johanneksella että Paavalilla, joten määrällinen ja laadullinen evidenssi sen historiallisuuden puolesta on lähtökohtaisesti jopa vankempi kuin kastekertomusten.

## **2.4 Yhteenveto**

Tutkielmani ensimmäisessä luvussa perustelin evoluutiobiologisen ja -teoreettisen viitekehyksen hyödyntämisen mielekkyyttä ja tarpeellisuutta raamatuntutkimuksessa. Tein myös alustavan havainnon viimeinen ateria -kertomuksen huomattavan korkeasta kelpoisuudesta; kertomus näyttäisi säilyneen ja levinneen poikkeuksellisen hyvin. Tässä luvussa olen puolestani kytenyt kertomuksen vertailevan uskontotieteen viitekehykseen ja yrittänyt tuoda esiin niitä jännitteitä, joita liittyy kysymykseen kyseisen kertomuksen erityislaatuudesta ja alkuperästä. Yhtäältä on olemassa kristillisen tradition vahva konsensus siitä, että kertomus kuvaa luotettavasti ainutlaatuista historian tapahtumaa ja keskeisen kultillisen käytännön syntyä. Toisaalta taas samankaltaisia kertomuksia – kulttiaitiologioita ja muita alkuperämyyttejä – tunnetaan runsaasti sekä kreikkalais-roomalaisesta maailmasta että muista maantieteellis-ajallisista konteksteista, ja monet näistä kertomuksista ovat selvästi epähistoriallisia projektioita. Jännite tulee siitä, ettei kertomuksen ainutlaatuisuutta korostavaa tulkintaa voi ohittaa pelkkänä tunnustuksellisen dogmina, vaan sen tueksi on myös verrattain vankkaa lähde-evidenssiä. Näistä alustavista, kiehtovalla tavalla jännitteisistä havainnoista nousevat tutkimuskysymykset ja hypoteesini, jotka muotoilen seuraavaksi.

## **3 Tutkimustehtävä**

### **3.1 Myytin määritelmä: haasteet ja mahdollisuudet**

Tällä pro gradu -tutkielmalla on kaksi toisiinsa kietoutuvaa tavoitetta. Ensimmäinen tavoitteeni on kokeilla nykyistä uskontotieteellisempää eksegetiikkaa ja luonnontieteellisempää uskontotiedettä. Toinen tavoitteeni on perehtyä tarkemmin niihin havaintoihin, joita olen kahdessa ensimmäisessä luvussa esitellyt, ja yrittää löytää selityksiä esiin nousseisiin kysymyksiin. Mikä

---

<sup>128</sup> ”Jesus was baptized by John the Baptist” -virke on Sandersin (1985, 11) kuuluisan ”almost indisputable facts” -listan kärjessä; vastaavasti Sanders 1993, 10. Kysymyksestä laajemmin ks. esim. Webb 2000.

tekee viimeinen ateria -kertomuksesta erityisen kelpoisen? Miten samankaltaisuuden ja ainutlaatuisuuden välinen jännite on selitettävissä? Seuraavaksi argumentoin, että nämä tavoitteeni kietoutuvat oikeastaan yhdeksi eksegeettis-uskontotieteelliseksi tutkimuskysymykseksi: miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä ateriasta?

”Myytti” on yksi kulttuurin- ja spesifioidummin uskonnotutkimuksen monitieteisen kentän debatoituimmista erityistermeistä.<sup>129</sup> Kontroversiaalisuuden keskeisimpiä syitä lienevät paitsi itse tutkimuskohteen abstraktius sekä sitä tarkastelleiden tieteenalojen ja koulukuntien runsaus,<sup>130</sup> myös myytti-termin etymologia ja käyttöhistoria, jonka vaikutus näkyy erityisesti siinä, miten termiä on hyödynnetty ja hyödynnetään raamatuntutkimuksessa. Aivan kuten ”pyhä”, ”mana”, ”magia”, ”tabu”, ”rituaali” ja käytännössä kaikki muutkin uskonnotutkimuksessa käytettävät vertailevat, niin kutsutut etic-termit, myös ”myytti” on alkuperältään emic-termi.<sup>131</sup> Se juontuu kreikan μῦθος-sanasta, joka esimerkiksi Homeroksen nimeä kantavissa *Ilias*- ja *Odysseia*-eepoksissa esiintyy vielä varsin neutraaleissa merkityksissä, kuten ”sana”, ”puhe” ja ”kertomus” (esim. *Ilias* 9:443; *Odysseia* 3:94; 11:492), mutta joka myöhemmin klassisella kaudella ja edelleen ajanlaskun alkua lähestyttäessä, vaikkapa Herodotoksen *Historiae*-teoksessa (2:23; 2:45), on muuttunut tarkoittamaan fiktiivistä tai suorastaan valheellista kertomusta.<sup>132</sup>

Uudessa testamentissa ja muissa varhaiskristillisissä teksteissä μῦθος esiintyy juuri tuossa pejoratiivisessa merkityksessä. Jakeissa 2. Tim. 4:4 ja Tiit. 1:14 μῦθος-sanana vastakohtana on ”totuus” (ἀλήθεια). Ensimmäisessä Timoteuksen kirjeessä (1.4; 4:7) μῦθος rinnastuu muun muassa ”vieraiden oppien opettamiseen” (ἐτεροδιδασκαλέω), ja siihen liittyviä attributteja ovat ”maallisuus” (βέβηλος) ja ”vanhat naiset” (γῥαῶδης). Jakeissa 2. Piet. 1:16

<sup>129</sup> ”[I]t would be impossible and undesirable to try to find a single definition for the term”, kuten Rogerson (1974, 174) myytin määrittelytyötä luonnehtii. Myös Dundes (1984, 5) ilmaisee asian värikkäästi: ”Nothing infuriates a folklorist more than to hear a colleague from an anthropology or literature department use the word myth loosely to refer to anything from an obviously erroneous statement to an alleged ‘archetypal’ theme underlying a modern novel or poem.” Ks. myös Doty 2004, 1–22.

<sup>130</sup> Tätä havainnollistaa hyvin esim. Jensenin (2009, 1–27) läpileikkaus myyttitutkimuksen kentästä.

<sup>131</sup> Yleisesti emic/etic-jaottelusta ja siihen liittyvistä kysymyksistä uskonnotutkimuksessa ks. esim. Mostowlansky & Rota 2016; Jensen 2001; 2016.

<sup>132</sup> Tutkielmassani antamieni kreikankielisten sanojen lähde-esiintymät ovat peräisin *Thesaurus Linguae Graecae* (tästedes ”TLG”) -tietokannasta, ja antamani merkitykset perustuvat sanakirjaan *The Online Liddell–Scott–Jones Greek–English Lexicon* (tästedes ”LSJ”).

Simon Pietarina esiintyvä kirjoittaja väittää todistaneensa omin silmin Jeesuksen Kristuksen suuruuden eikä seuranneensa mitään ”ovelasti seipitettyjä myyttejä” (σεσοφισμένοις μύθοις). Toisessa Kleemensin kirjeessä, toiselta vuosisadalta peräisin olevassa saarnatekstissä,<sup>133</sup> penätään kristittyjä käyttäytymään omien opetustensa mukaisesti, jotteivät pakanat saisi aihetta väittää Jumalan sanaa ”myytiksi” (13:3). Vastaavalla apologis-poleemisella tavalla μῦθος-sanaa käyttävät toisen vuosisadan jälkipuoliskolla esimerkiksi Justinos Marttyyri (Dial. 9:1) ja ennen muuta Irenaeus teoksessaan *Adversus Haereses* (I, 1:15; 1:20; 9:3). *Vulgatassa* Uuden testamentin kaikki viisi μῦθος-esiintymää on systemaattisesti käännetty *fabula*-sanalla, jota esimerkiksi Augustinus käyttää 400-luvun alkupuolella *De Civitate Dei* -teoksessaan (6:5) viitatessaan ”valheellisimpaan ja vastenmielisimpään” (*mendacissimum atque turpissimum*) teologian lajiin: pakanallisiin jumaltariihin, eli kreikan kielellä ”myytteihin” (*muthos Graece fabula dicitur*).<sup>134</sup>

Samankaltaiset myytti-sanan käyttötavat jatkuivat läpi keskiajan ja uuden ajan alun.<sup>135</sup> Kun uskontotiede syntyi vertailevana myyttitutkimuksena 1800-luvun loppupuolella, siirtyivät myytti-sanan pejoratiiviset sävyt osaksi termin akateemista merkityssisältöä.<sup>136</sup> Sävyt toki laimenivat myöhemmin muun muassa etnografisen kenttätöön roolin kasvaessa,<sup>137</sup> eivätkä useimmat nykytutkimuksessa käytettävät myytin etic-määritelmät enää sisälläkään eksplisiittisiä viittauksia epähistoriallisuuden ja totuudenvastaisuuden kaltaisiin seikkoihin. Emic-merkitysten vaikutus näkyy kuitenkin siinä, että muinaiset ei-kristilliset, ennen muuta antiikin kreikkalaiset jumaltarut muodostavat yhä tieteellisen myyttikonseptin prototyypin,<sup>138</sup> ja tutkijat harvoin jos koskaan tarkastelevat

<sup>133</sup> Toisen Kleemensin kirjeen johdanto-opillisista kysymyksistä ks. esim. Holmes 2007, 132–136.

<sup>134</sup> Latinankielisten sanojen esiintymät ovat peräisin *Perseus Digital Library* -tietokannasta, ja niiden merkitykset perustuvat *Lewis & Short, A Latin Dictionary* -sanakirjaan.

<sup>135</sup> ”Throughout the medieval period, the christian community avoided applying the term ’myth’ to its narratives” (Callender 2013, 26). Tästä yleisesti ks. myös esim. Jensen 2009, 19–21.

<sup>136</sup> Esim. Müller 1856; Tylor 1871.

<sup>137</sup> Esim. Malinowski 1926, 150: ”Myth as it exists in a savage community, that is, in its living primitive form, is not merely a story told but a reality lived. It is not of the nature of fiction, such as we read today in a novel, but it is a living reality, believed to have once happened in primeval times, and continuing ever since to influence the world and human destinies.”

<sup>138</sup> Kuvaava on esim. Dowdenin & Livingstonen (2011, 3) luonnehdinta: ”We know a Greek myth when we see one and have need of no definitions, guidance, or codes of practice to identify it as such.”



myytteinä sellaisia asioita, joiden historiallisuuden tai muunlaisen tieteellisen tosiasiallisuuden he katsovat olevan vankalla perustalla.<sup>139</sup>

Myytti-termi on ollut muodossa tai toisessa osa tieteellistä raamatuntutkimusta lähestulkoon sen alkuaajoista lähtien, ja erilaiset epähistoriallisuus- ja sepitteellisyys-konnotaatiot ovat kuuluneet elimellisesti termin semantiikkaan ennen muuta Uuden testamentin eksegetiikassa.<sup>140</sup> Tämä ei ole ollut leimallista ainoastaan tunnustuksellis-normatiivisesti orientoituneelle eksegetiikalle, vaan se näkyy myös sellaisissa tutkimuksissa, joissa sanaa on pyritty käyttämään uskontotieteellisessä etic-merkityksessä.<sup>141</sup> Valtauomaeksegetiikkaa edustavat tieteelliset hakusanakirjat ja raamatuntutkimuksen yleisesitykset tuovat havainnollisesti esiin sen, että Uuden testamentin materiaalilla on yhä edelleen taipumus hylkiä myytti-termiä. Esimerkiksi *The Anchor Bible Dictionary* (1992) sisältää laajan, kolmeen pitkäkköön osa-artikkeliin jaotellun ”Myth and Mythology” -hakusanan. Ensimmäinen artikkeli käsittelee myytti-konseptia ja myyttitutkimusta yleisesti, toinen myyttiä Vanhassa testamentissa ja kolmas kreikkalais-roomalaista mytologiaa.<sup>142</sup> Uusi testamentti sivuutetaan myytin yhteydessä siis tyystin. *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (2009) sentään sisältää ”Myth in the NT” -artikkelin, mutta antropologis-vertailevasta otteestaan huolimatta sekin käsittelee yhtä mahdollista poikkeusta lukuun ottamatta vain sitä, millaisia vaikutteita ja kaikuja Uudessa testamentissa on erilaisista kreikkalaisista, juutalaisista, gnostilaisista ja muinaisen Lähi-idän myyteistä.<sup>143</sup> Lähes tuhatsivuisessa *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (2008) -teoksessa myytti-sana mainitaan ainoastaan parikymmentä kertaa, ja Uuden testamentin osalta käytännössä vain tutkimushistoriallisena kuriositeettina.<sup>144</sup> Vastaava kuvaus

<sup>139</sup> Esim. kertomus kuuden miljoonan juutalaisen joukkotuhosta toisen maailmansodan aikana istuisi varsin hyvin moniin nykytutkimuksessa käytössä oleviin myytin määritelmiin, mutta tästä huolimatta tuskin yksikään vakavasti otettava tutkija käyttää termiä ”holokausti-myytti”.

<sup>140</sup> Esim. Strauss 1860, 70: ”The mythus presents two phases; in the first place *it is not history*; in the second *it is fiction*, the product of the particular mental tendency of a certain community. These two phases afford the one a negative, the other a positive criterion, by which the mythus is to be recognized” (kursiivit lisätty; Straussin saksankielinen alkuteos ilmestyi jo 1835).

<sup>141</sup> Hyvänä yleiskatsauksena myytti-termin käytön historiasta ks. myös Williamson 2017.

<sup>142</sup> Luetteleman artikkelit ovat Oden 1992a; Oden 1992b; Graf 1992.

<sup>143</sup> Perkins 2009, 190: ”Some scholars suggested that Christianity had adapted a myth of the heavenly Redeemer – from Gnosticism. – Others insist that all of the elements of early christology can be paralleled in Jewish sources of the period. Even so, the possibility remains that the foundational story that the NT authors tell in declaring a certain Jesus of Nazareth ’both Lord and Messiah’ (Acts 2:36) *is itself a myth that emerged in the Gentile churches –*” (kursivointi lisätty).

<sup>144</sup> Esim. Burridge (2008, 433) painottaa, että ”before we can read or interpret the gospels, we have to discover what kind of books they might be and how they compare with other texts from the

sopii myös *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* (2015) -järkeeseen.<sup>145</sup>

Tällainen tendenssi on tutkimusasetelmalleni merkittävä haaste, mutta samalla myös yksi keskeisistä motivaatiotekijöistäni.

Myytin käsitettä ei voi problematisoida laajamittaisesti tämän tutkielman puitteissa, eikä akateemisista myytin määritelmistä ole mahdollista tarjota tässä kattavaa otosta.<sup>146</sup> Pragmaattinen lähtökohtani on se, että myytti-termi voi kontroversiaalisuudestaan huolimatta olla tieteellisesti analyyttinen konsepti, jolla on potentiaalia toimia raamatuntutkimuksessa käyttökelpoisena työkaluna myös ja etenkin evoluutiobiologisessa ja -teoreettisessa viitekehysessä. Miellän myytin paitsi reaaliseksi ja jollain mielekkäällä tavalla rajattavissa olevaksi myös selitysvoimaiseksi kategoriaksi; myytti-termin käyttäminen vain sanan latautuneisuuden vuoksi ei olisi vielä kovin kiinnostavaa. Käytän termiä, koska uskon luokituksen antavan viimeinen ateria -kertomuksesta jotain uutta tietoa ja auttavan ratkaisemaan siihen liittyviä kysymyksiä.

Kuten tutkielmani aloitusluvussa lyhyesti totesin, katson myyttien kuuluvan *Homo sapiens* -lajin laajasti ymmärrettyyn fenotyyppiin. Ovatpa myytit mitä tahansa muuta, niin perustavimmillaan ne ovat kulttuurista informaatiota sanan biologiassa käytetyssä, aiemmin määrittelemässäni merkityksessä: ne vaikuttavat populaation yksilöiden käyttäytymiseen enemmän tai vähemmän ja leviävät jonkinlaisen sosiaalisen oppimisen välityksellä. Vaikka myytin määritelmien kirjo on valtaisa, näyttäisivät tutkimusasetelmanani kannalta relevanteimpien myyttitutkimuksen alojen huolellisimmin muotoillut ja käytetyimmät etic-määritelmät toistavan tiettyjä elementtejä lähestulkoon säännönmukaisesti.<sup>147</sup> Katson, että näistä elementeistä on mahdollista koostaa operationaalinen määritelmä, jolla kulttuurisen informaation luokasta voi erottaa tietynlaisten, ”myyteiksi” kutsuttujen entiteettien väljärajaisten mutta silti riittävän tunnistettavan ja tieteellisesti käyttökelpoisen alakategorian.

---

same time period and location. – – [W]e will approach a text differently if we consider it to be history rather than legend; similarly, drama needs to be received differently from, say, myth.” Lupaavasta johdantokappaleesta huolimatta tässä on kuitenkin lopulta kaikki, mitä hän sanoo myytistä Ut:ssa.

<sup>145</sup> Toim. Fewell 2015.

<sup>146</sup> “[F]or my own courses and publications, I gathered about 45, but I could easily double or triple that number”, kuten Doty (2004, 11) määritelmien runsautta luonnehtii.

<sup>147</sup> Samansuuntaisesti esim. Honko 1972a, 110: ”Väite, että tutkijoiden enemmistön kesken vallitsee melko suuri likimääräinen yksimielisyys siitä, mitä myytillä uskontotieteessä on tarkoitettava, voi tuntua optimistiselta. Näin saattaa kuitenkin olla siitäkin huolimatta, ettei mitään sanatarkkaa, kanonisoitua määritelmää ole olemassa.”

Työstetyimmät ja täsmällisimmät myytin määritelmät ovat pääsääntöisesti peräisin folkloristisesti profiloituneilta tutkijoilta.<sup>148</sup> Siksi lähdän liikkeelle William Bascomin ja Lauri Hongon klassisista, folkloristiikassa lähestulkoon kanonisoiduista ja yhä laajasti hyödynnetyistä määritelmistä.<sup>149</sup> Molemmat määritelmät ovat konsensushakuisia ja tavoittelevat etic-muotoisuutta; määritelmät nousevat sekä senhetkisestä myyttitutkimuksesta että ylimaantieteellis-ajallisista lähdeaineistoista.<sup>150</sup>

Bascomin määritelmä on näistä kahdesta eksaktimpi ja formaalimpi. Hän argumentoi, että eurooppalaisen kertomusperinteen myytti–legenda–kansansatukolmijako, joka esiintyy jo Grimmin veljeksillä, on sovellettavissa myös muihin ajallis-maantieteellisiin konteksteihin.<sup>151</sup> Bascom esittelee sekä seitsemään että viiteen kriteeriin perustuvan kategorisoinnin, joista alla oleva viisikriteerinen on selvästi toimivampi:

	<i>1) Belief</i>	<i>2) Time</i>	<i>3) Place</i>	<i>4) Attitude</i>	<i>5) Principal Characters</i>
<b>Myth</b>	Fact	Remote past	Different world: other or earlier	Sacred	Non-human
<b>Legend</b>	Fact	Recent past	World of today	Sacred or secular	Human
<b>Folktale</b>	Fiction	Any time	Any place	Secular	Human or non-human

Hieman yksinkertaistaen myytit ovat siis Bascomin mukaan (1) kertojayhteisönsä totena pitämiä narratiiveja, jotka (2) sijoittuvat kaukaiseen menneisyyteen, (3) toisenlaiseen tai kokonaan eri maailmaan; niillä on (4) yhteisössään pyhä status, (5) eivätkä niiden päähenkilöt ole ihmisiä. Bascom korostaa erityisesti ensimmäisen, eli uskottavuuskriteerinsä painoarvoa luokitteluperusteena.<sup>152</sup> Myytit ja legendat muodostavatkin oikeastaan yhden lavean, sisäisesti liukuvarajaisen yhteiskategorian, joka erottuu selvästi kansansaduista.<sup>153</sup> Hongon määritelmä toistaa samoja elementtejä, mutta on rakenteeltaan erityyppinen.

<sup>148</sup> Samaan kiinnittää huomiota myös Carroll 1996, 829.

<sup>149</sup> Bascomin (1965) määritelmän status tulee ilmi esim. Farrerin (2011) ensyklopedia-artikkelista. Myös esim. Jensen (2009, 9) viittaa siihen ilmauksella "[a] now classic". Doty (2000, 479) puolestaan luonnehtii Hongon (1972b) määritelmää sanoilla "one of the best, yet somehow incomplete."

<sup>150</sup> Erityisesti Bascom (1965) peilaa määritelmäänsä mitä erilaisimpiin lähdeaineistoihin, Honko (1972b) rakentaa enemmän aiemmalle tutkimukselle.

<sup>151</sup> Bascom 1965, 5: "Myth, legend, and folktale are not proposed as universally recognized categories, but as analytical concepts which can be meaningfully applied cross culturally even when other systems of "native categories" are locally recognized."

<sup>152</sup> Bascom 1965, 5–16.

<sup>153</sup> Myös Bascom (1965, 5) itse tekee vastaavanlaisen havainnon: "[T]hey [myytit, legendat ja kansantarinat] are easily reducible to the dual classification recognized in those societies which, as

Tarkkarajaisen luokittelun sijaan Honko mieltää myytin pikemminkin rypäskäsitteeksi: tietynlaiset elementit esiintyvät usein yhdessä, mutta yksikään ei ole sinänsä määrittävä tai ensisijainen.<sup>154</sup> Hongon määrittelykriteerit koskevat kulttuurientiteetin muotoa, sisältöä, funktiota ja kontekstia. Hän käsittelee monisanaisesti jokaista neljää kriteeriään, mutta tiivistetysti ilmaistuna myytti on Hongolle kertomusmuotoinen esitys jumalista sekä pyhistä, ratkaisevista alkutapahtumista; myytti toimii esimerkkinä ja mallina, ja sen tavanomainen käyttökonteksti on rituaali.<sup>155</sup>

Bascomin ja Hongon määritelmät ovat olennaisimmilta osiltaan yhteensopivia muinaisen Lähi-idän ja kreikkalais-roomalaisen maailman tieteellisissä myyttikokoelmissa,<sup>156</sup> myyttitutkimuksen yleisesityksissä,<sup>157</sup> folkloristisissa ja uskontotieteellisissä hakusanakirjoissa,<sup>158</sup> uskonto- ja kulttuuriantropologian perusteoksissa<sup>159</sup> sekä koko nykyaantropologiaa läpileikkaavissa käsikirjoissa<sup>160</sup> käytettyjen myytin määritelmien kanssa. Tältä perustalta katson, että myytti on rypäsmäinen ja perheyhtäläinen, yliajallisesti ja -maantieteellisesti validi etic-termi. Nimitän ”myytiksi” sellaista sosiaalisen oppimisen avulla leviävää informaatiota, jolle on tunnusomaista kertomusmuotoisuus, intuitionvastaiset henkilöhahmot ja muut intuitionvastaiset konseptit sekä ennen kaikkea erityislaatuinen status jo(i)ssakin yhteisö(i)ssä; viihdefiktiosta poiketen myytit otetaan tosina, mikä ilmenee muun muassa kertomusten loukkaamattomuutena ja auktoritatiivisuutena. Lisäksi myyteillä on usein jonkinlainen kytkös ritualisoiduksi luokiteltavaan kollektiiviseen käyttäytymiseen.<sup>161</sup> Avaan seuraavaksi vielä lyhyesti määritelmäni sisältyvien ”intuitionvastaisuuden” ja ”kollektiivisen ritualisoidun käyttäytymisen” käsitteitä.

---

we shall see, group myths and legends into a single category (‘myth-legend’), distinct from folktales which are fict.”

<sup>154</sup> Honko (1972b, 14) itse viittaa määritelmänsä ”[a] descriptive definition” -otsikolla.

<sup>155</sup> Honko 1972b, 15–18: ”Myth, a story of the gods – – In terms of its *form* a myth is a *narrative* which provides a verbal account of what is known of sacred origins. – – Myths vary greatly, of course, as to their *content* but one link that ties them together is encountered in the fact that, in general, myths contain information about decisive, creative events in the beginning of time. – – Myths *function* as examples, as models. – – The *context* of myth is, in normal cases, *ritual*, a pattern of behavior which has been sanctioned by usage.” (kursivointi alkuperäinen)

<sup>156</sup> Esim. López-Ruiz 2014, xvii–xviii.

<sup>157</sup> Esim. Segal 2004, 4–6; Jensen 2009, 9–12; Ellwood 2008, 1; Dundes 1984, 1.

<sup>158</sup> Esim. Pulkkinen & Lindfors 2016, 223; Farrer 2011, 997; Bolle 2005, 6359–6360.

<sup>159</sup> Esim. Bowie 2006, 267–269; Schultz & Lavenda 2012, 162; D’Amato 2006, 1657–1661.

<sup>160</sup> Esim. Anderson 2010, 281.

<sup>161</sup> Vrt. esim. van Binsbergenin (2009, 314) varsin samansisältöinen, niin ikään aiempien myytin määritelmien pohjalta koostettu konsensusmääritelmä. Kenties huomattavin poikkeus on siinä, että van Binsbergenin määritelmä ei sisällä minkäänlaista viittausta intuitionvastaisiin toimijoihin tai tapahtumiin. Vrt. myös Burdettin & Porterin & Barrettin (2009) tutkimus, jossa he löysivät yliajallis-maantieteellisestä kansanperinneaineistostaan 20 kpl (27.4 %) ”myyteiksi”

”Intuitionvastaisuus” on tekninen, nykyihmisen lajityypilliseen kognitioon perustuva ja siten kulloisestakin ajallis-maantieteellis-kulttuurillisesta kontekstista riippumatta käyttökelpoinen termi sille, mitä arkikielessä nimitetään esimerkiksi yliluonnolliseksi, yli-inhimilliseksi tai paranormaaliksi. Muiden eläinlajien tavoin myös *Homo sapiens* -kognitio sisältää joukon nopeita, paralleelisesti toimivia, ei-tiedostettuja, evoluutiohistoriallisesti vanhoja ja yksilönkehityksessä varhain ilmeneviä automaattisia tiedonkäsittelyjärjestelmiä, jotka suodattavat, luokittelevat, yhdistelevät ja täydentävät aistijärjestelmien antamaa syöteinformaatiota. Yksi tällaisten järjestelmien muoto ovat niin sanotut intuitiiviset ontologiset kategoriat. Yksinkertaistaen ne toimivat niin, että järjestelmät lajittelevat entiteettejä esimerkiksi sellaisiin raakakategorioihin kuten elävät ja ei-elävät objektit, ja edelleen alaluokkiin kuten artefakteihin, luonnonmuodostelmiin, ihmispersooniin, eläimiin ja kasveihin. Järjestelmät täydentävät entiteettien ominaisuusluetteloa sen pohjalta, mihin ontologiseen kategoriaan kukin niistä luokitellaan. Siten nykyihmisyksilö päättelee automaattisesti esimerkiksi sen, että jäniksen jälkeläisetkin ovat jäniksiä, ettei kahta mustekynää tarvitse niiden keskinäistä lisääntymistä ehkäistäkseen säilyttää erillisissä pöytälaatikoissa, ja että remontoidessa kädestä lipsahtanut vasara ei jää leijumaan ilmaan tai solahda betonilattian läpi. Vaikka alakerran asuntoon muuttaneesta Matista ei vielä tietäisi muuta kuin nimen, osaisi yksilö välittömästi päätellä, että Matilla on ruumis sekä mieli, jonka sisällöt eivät ole identtisiä hänen omien mielensisältöjensä kanssa. Valtaosalla varhaislapsuuden ohittaneista nykyihmisyksilöistä onkin pätevyys muun muassa intuitiivisessa fysiikassa, intuitiivisessa psykologiassa ja intuitiivisessa biologiassa.<sup>162</sup> Intuitionvastaiset konseptit ovat nimensä mukaisesti sellaisia esineitä, agentteja ja ilmiöitä, jotka rikkovat *Homo sapiens* -kognition intuitiivisia oletuksia joko sekoittamalla kategorioita tai poistamalla yksittäisestä kategoriasta jonkin sille keskeisen ominaisuuden. Esimerkiksi puhetta ymmärtävä kivipatsas on sekoitus artefaktien

---

nimittämäänsä kertomusta, joissa ei ollut ainuttakaan intuitionvastaista konseptia; kyseisessä tutkimuksessa termiä käytetään kuitenkin hyvin epäanalyyttisesti ja -johdonmukaisesti.

<sup>162</sup> Yleiskatsauksena ks. esim. Gelman & Legare 2011; De Cruz & De Smedt 2007. Evoluutiivisen kehityopsykologian perspektiivistä aihetta käsittelevät perusteellisesti Bjorklund & Causey 2018, 199–245, kognitiotieteen näkökulmasta Bermúdez 2014, 279–313 ja evoluutiopsykologian Boyer & Barrett 2005. Spelke & Kinzler (2007) puhuvat lähestulkoon samasta ilmiöstä argumentoidessaan laajasti ns. ”core knowledge” -kategorioiden olemassaoloa.

ja intentionaalisten agenttien kategorioita, ja kostonhaluinen esi-isä taas intentionaalinen agentti ilman biologista ruumista.<sup>163</sup>

”Kollektiivisen ritualisoidun käyttäytymisen” väljärajainen kategoria sisältää sen kirjavan mutta silti varsin tunnistettavan ilmiöjoukon, jota uskonnotutkimuksessa tavallisesti nimitetään rituaaleiksi.<sup>164</sup> Käytän myyttiä määritellesäni tätä poikkeavaa termiä, koska se on teknisempi ja kiinnittyy huomattavasti paremmin evoluutiobiologiseen viitekehykseen kuin valtaosa perinteisistä rituaalin määritelmistä.<sup>165</sup> Tarkoitan ritualisoidulla käyttäytymisellä sellaista toimintaa, jonka leimallisimpana piirteenä ovat päämäärien ja niiden saavuttamiseksi käytettyjen menetelmien epäselvät yhteydet sekä ylipäättään empiirisesti tarkasteltuna hämärät syy–seuraus-suhteet. Ritualisoidulle käyttäytymiselle on lisäksi tunnusomaista kaavamaisuus, toistuvuus, pakonomaisuus ja tyylyttely.<sup>166</sup> Kollektiivista siitä tulee silloin, kun kyseisenlaiseen käyttäytymiseen liittyy yhteisöllinen aspekti ja/tai se toistuu huomattavan samansisältöisenä useammilla yksilöillä. Ritualisoitua käyttäytymistä ei tule ymmärtää joko–tai-terminä, vaan normaalista arkikäyttäytymisestä nousevana jatkumona. Kyseessä ei myöskään ole uskontojen, nykyihmislajin eikä edes *homo*-suvun erityispiirre, vaan ritualisoitua käyttäytymistä esiintyy ja on esiintynyt laajasti muuallakin eläinkunnassa.<sup>167</sup> Uskonnolliset rituaalit ovat yksi nykyihmislajin ritualisoidun käyttäytymisen ilmentymistä; muita ovat esimerkiksi varhaislapsuuteen normaalisti kuuluva tietynlainen pakonomainen käyttäytyminen sekä patologisena ilmiönä erilaiset

---

<sup>163</sup> ”Counterintuitiveness” on yksi kognitiivisen uskontotieteen ns. ”standardimallin” peruskäsitteistä (ks. esim. Barrett 2007; Pyysiäinen 2013.). Sen lanseerasi alun perin Boyer (1994), mutta tässä käyttämäni formulointi perustuu ennen muuta Barrettin (2008) muotoiluun. Termi ei ole ongelmaton (kritiikistä ks. esim. Russell & Gobet 2013), mutta tämänhetkistä nähdäkseni toimivin.

<sup>164</sup> ”In a variety of circumstances, humans produce rituals, *intuitively recognizable* by their stereotypy, rigidity, repetition, and apparent lack of rational motivation” (Boyer & Liénard 2006, 595, kursiiivi lisätty). Toki myytin tavoin myös ”[d]efinitions of ritual are legion”, kuten Stephenson (2015, 72) asian ilmaisee.

<sup>165</sup> Valaisevana katsauksena ks. Grimesin (2014, Appendix 1) listaus tutkijoiden käyttämistä rituaalin määritelmistä.

<sup>166</sup> Boyerin & Liénardin (2006, 598) käyttämät määritteet ovat ”compulsion”, ”rigidity, adherence to script”, ”goal-demotion” ja ”internal repetition and redundancy”; käytännössä identtisesti Liénard & Boyer 2006, 815. Määritelmäni perustuu ennen kaikkea Liénardin & Boyerin artikkeleihin, mutta samansuuntaisesti argumentoi jo esim. Goody (1961, 159) viitatessaan rituaali-sanalla ”to a category of standardized behaviour (custom) in which the relationship between the means and the end is *not 'intrinsic'*, i.e. is either irrational or non-rational” (kursivointi lisätty). Vrt. esim. Grimesin (2014, 194) 11-kohtainen, paljolti samansisältöinen, mutta myös epätäsmällisempi ”family characteristics of ritual” -listaus.

<sup>167</sup> Ritualisaatiosta biologiassa lyhyesti ks. esim. Tirri et al. 2014. Rituaali-konseptin ja etologisen ritualisaation yhteydestä ks. esim. Stephenson 2015, 5–20.

pakko-oireiset häiriöt.<sup>168</sup> Tarkoitan uskonnollisella rituaalilla sellaista kollektiivista ritualisoitua käyttäytymistä, johon tavalla tai toisella liittyy konsepti osallistujien vakavasti ottamasta intuitionvastaisesta agentista.

Yhteenvetona totean, että esittämäni myytin määritelmä kiinnittyy tiukasti aiempaan myyttitutkimukseen, istuu evoluutiobiologiseen ja -teoreettiseen viitekehykseeni, ja toimii siksi niin arkeologisissa, historiallisissa kuin etnografisissakin aineistoissa. Määritelmäni ei ole filosofisesti puhdasoppinen, normatiivinen saati lopullinen, vaan heuristinen, deskriptiivinen ja prosessinomainen; käytän sitä ennen kaikkea työkaluna. Uskon, että myytin ominaispiirteitä tutkimalla on mahdollista löytää vastauksia viimeinen ateria -kertomuksen nostattamiin kysymyksiin.

### **3.2 Viimeinen ateria myyttinä**

Aiempien havaintojeni pohjalta katson perustelluksi väittää, että Jeesuksen viimeinen ateria, sellaisena kuin se ilmenee tämän päivän maailmassa ja näyttäytyy kirkkohistoriallisissa lähdeaineistoissa myöhäisantiikista 2000-luvulle, on myytti vähintäänkin sanan uskonnotutkimuksellisessa, yllä määrittelemässäni etic-merkityksessä. Tästä ei toki voi suoraan johtaa sitä, että viimeistä ateriaa olisi mielekästä tarkastella myyttinä myös Uuden testamentin eksegetiikan kontekstissa, sillä kuten myöhemmin argumentoin, myytin synty ja kyseisen kulttuurientiteetin varhaisin jäljitettävissä oleva esiintymä eivät ole sama eivätkä samanaikainen tapahtuma. Kuten seuraavaksi esitän, jo varsin pintapuoliset havainnot Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä puoltavat kuitenkin sitä, että jakeiden 11:23–25 sisällön voi sijoittaa myyttien luokkaan, ja tästä syystä viimeinen ateria -myytin synnyn selvittäminen kannattaa aloittaa ensimmäisen vuosisadan lähteistä.

Ensimmäisenä huomiota kiinnittää se, ettei Paavali mitenkään erikseen selitä, mikä on ”se yö jona hänet luovutettiin” (τῇ νυκτὶ ἣν παραδίδοτο) tai keitä ovat ne henkilöt, joille Jeesus leipä- ja maljasanansa kertomuksessa osoittaa. Paavali selvästi olettaa korinttilaisten tuntevan kertomuksen varsin hyvin, ja vieläpä laajempaan kuin hän sen kirjeessään esittää. Tämä kieli siitä, että viimeinen ateria -kertomuksella olisi ollut jo 50-luvulla kohtuullisen korkea frekvenssi ainakin Korintin Kristus-yhteisössä. Lisäksi Paavali näyttäisi viittaavan viimeinen ateria -kertomukseen παραδόσις-substantiivilla (1. Kor. 11:2), eli

---

<sup>168</sup> Näin Boyer & Liénard 2006, 596–597; Liénard & Boyer 2006, 819.

samalla sanalla, jota hän itse (Gal. 1:14), myöhemmin hänen nimissään esiintyvät kirjoittajat (Kol. 2:8; 2. Tess. 2:15; 3:6) sekä Markus (7:3–13) ja Matteus (15:2–6) käyttävät puhuessaan traditionaaliseksi tulkitusta informaatiosta, kuten juutalaisista perinnäissäännöistä.<sup>169</sup> Nämä kulttuurientiteetin levinneisyydestä ja erityislaatuisuudesta vihjaavat alkuhavainnot kehottavat jatkoselvittämään myytti-statusta.

Kaikki Uuden testamentin viimeinen ateria -kertomukset sopivat myytin muotoa ja sisältöä koskeviin tunnuspiirteisiin, sillä nimensä mukaisesti ne ovat narratiiveja, joiden päähenkilöllä on lukuisia intuitionvastaisia ominaisuuksia sekä Paavalin että kanonisten evankelistojen tuotannossa (esim. 1. Kor. 8:6; 15:3–8; 1. Tess. 4:16; Fil. 2:5–9; Room. 1:3–4; Mark. 6:48–51; 16:6; Matt. 1:18–25; 14:25; 28:6; Luuk. 1:26–35; 24:36–43, 51; Joh. 1:1–18; 6:19; 20:19).<sup>170</sup> Lisäksi viimeinen ateria -kertomus on Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä tiiviissä yhteydessä ”Herran ateriaksi” (κυριακὸν δεῖπνον) kutsuttuun kokoontumiseen (1. Kor. 11:17–34), mikä osoittaa, että sillä oli kyseisessä yhteisössä jonkinlainen kytkös ritualisoiduksi luokiteltavaan kollektiiviseen käyttäytymiseen. Kytköksen laatu sekä kyseisen kulttiaterian täsmällinen kulku jäävät lähdemateriaalin vähäsanaisuuden vuoksi epäselviksi, mutta muutamien jakeiden perusteella on silti varmaa, että korinttilaisten yhteisaterioihin kuului kaavamaisia, empiirisiltä syy-seuraus-suhteiltaan epäselviä akteja sekä niihin liittyvää esineistöä. Jakeessa 1. Kor. 10:16 Paavali puhuu maljan ”siunaamisesta” (εὐλογέω) sekä siitä, miten malja ja leipä ovat ”yhteys” (κοινωνία) Kristuksen vereen ja ruumiiseen. Näyttää myös siltä, että vaikka korintilaisten viettämässä kulttiateriassa ei vielä missään tapauksessa ollut kyse samanlaisesta prototyypisistä rituaalista kuin esimerkiksi roomalaiskatolisessa ehtoollisen sakramentissa, voi Herran aterian kokonaisuutenakin luokitella uskonnolliseksi rituaaliksi, sillä tietynlaisen aterianviettotavan ja intuitionvastaisen toimijan reaktioiden välillä uskottiin

<sup>169</sup> Παράδοσις: ”– – transmission of legends, doctrines, etc., tradition – – that which is handed down or bequeathed, tradition, doctrine, teaching – –” (LSJ).

<sup>170</sup> Lisäksi Jeesus sekä tekee että tahtomattaan aiheuttaa lukuisia intuitionvastaisia tapahtumia, mutta myrskyn tyynnyttämisen ja kosketuksella parantamisen kaltaiset asiat eivät välttämättä tee niitä aikaansaavasta agentista intuitionvastaista toimijaa. Barrett (2008, 314) käsittelee tätä lyhyesti: ”If an entity brings about counterintuitive events, it is ‘counterintuitive’ in its causability but does not have any ontologically counterintuitive properties. Consider a *relic considered that heals those that touch* it in comparison to a *relic that is invisible*. – – It may be that these two senses of being ‘counterintuitive’ have different representational properties” (kursiivi alkuperäinen). Artikkelissaan hän laskee intuitionvastaisiksi ainoastaan jälkimmäisen esimerkin kaltaiset, ontologisesti intuitionvastaiset entiteetit, muttei täysin poissulje toisenlaisen jäsennostavan mahdollisuutta.



selvästi olleen syy–seuraus-suhde. Paavali nimittäin sanoo, että ateriakokonaisuuden pystyy suorittamaan tavalla, joka saa Herran jakamaan rangaistuksia (1. Kor. 11:27–34). Paavalin huoli ilmentää pakonomaisuutta sekä kääntäen sitä, että täytyi olla olemassa myös oikeaksi katsottu, jossain määrin kaavamainen aterianviettotapa, jonka noudattamisella uskottiin voitavan vähentää Herran sanktioherkkyyttä.

Erityislaatuinen status on myytin ominaispiirteistä kenties määrittävin ja samalla haastavimmin jäljitettävä. Siinä on pohjimmiltaan kyse kulttuurientiteetin ja yksilöiden käyttäytymisen välisestä kausaalisuhteesta, jollaista ei voi todentaa kuin riippuvat ja riippumattomat muuttujat erottelevilla kokeellisen psykologian menetelmillä. Tästä syystä kertomuksen auktoritatiivisuudesta ja loukkaamattomuudesta kertova evidenssi on historiatieteellisissä tapauksissa aina epäsuoraa ja -varmaa. Viimeinen ateria -kertomuksen ja Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kohdalla tilanne vaikuttaa kuitenkin verrattain selkeältä, sillä kuten alla havainnollistan, kirjeen alkuperäiskonteksti on kysymyksenasetteluni kannalta erittäin hedelmällinen.

Lähtötilanteena kirjeessä toimii se, että Paavali on Efesosssa (1. Kor. 16:8), ja hänelle on erinäisten lähteiden välityksellä (1. Kor. 1:11; 5:1; 11:18) tullut sinne tietoja siitä, että Egeanmeren toisella puolella Korintissa asiat eivät ole lainkaan hänen toivomallaan tolalla. Korintin-vierailu kuuluu Paavalin matkasuunnitelmaan, mutta koska hän on aikeissa mennä ensin Makedoniaan ja suunnata vasta sieltä Peloponnesoksen niemimaalle (1. Kor. 16:5), reagoi hän yhteisön akuuteimmiksi tulkitsemiinsa ongelmiin kiivassanaisella paimenkirjeellä. Paavalin mukaan yksi seurauksiltaan dramaattisimmista ongelmista on juuri se tapa, jolla Korintin yhteisö viettää ”Herran aterialla” (1. Kor. 11:17–34). Kyseisen ongelman konkreettista luonnetta on mahdotonta rekonstruoida kattavasti, sillä Paavali ei itse ole tapahtumien silminnäkijä, hänen tilannekuvauksensa on niukka, joidenkin sanojen viittaushoito on monitulkintaisia ja muutamien ilmausten sävy jää epäselväksi. Ilmeisesti Paavalin viittaamassa ongelmassa oli kuitenkin tavalla tai toisella kyse yhteisön sisäisestä hajaannuksesta (1. Kor. 11:18–19), elintarvikkeiden epätasaisesta jakautumisesta aterioitsijoiden kesken (1. Kor. 11:21–22, 34) sekä siitä, että osa aloitti syömisen ja juomisen jo ennen kuin kaikki olivat ennättäneet saapua aterialle (1. Kor. 11:33).

Auktoritatiivisuuskysymyksen kannalta ongelman varsinaista luonnetta olennaisempaa on kohdistaa huomio siihen, miten suoria ja dramaattisia

seurauksia Paavali katsoi asialla olevan. Jakeiden 11:29–30 mukaan korinttilaisten toiminta on jo tuonut heille yli-inhimillistä alkuperää olevan tuomion ja ankaran rangaistuksen: ”sen vuoksihan joukossanne on paljon heikkoja, sairaita ja kuolevia” (διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί). Viimeinen ateria -kertomuksen huomattavasta auktoritatiivisuudesta kertookin se, että tällaisessa tilanteessa Paavali käyttää sitä pääargumenttinaan pyrkiessään muuttamaan korinttilaisten tapaa viettää Herran aterialla. Paavali näyttää vieläpä pitävän kertomuksen auktoritatiivisuutta täysin itsestäänselvyytenä, sillä hän ei sanallakaan perustele sitä, miksi se tulisi ottaa vakavasti; hän ei pelkää, että korinttilaiset jollain tavalla kyseenalaistaisivat kertomuksen validiuden. Tämä poikkeaa selvästi esimerkiksi siitä, miten Paavali katsoo tarpeelliseksi perustella korinttilaisille niin ikään argumenttina käyttämänsä apostoli-statuksensa aitoutta (1. Kor. 9:1–2; 2. Kor. 12:12). Vaikka kausaalisuhdetta ei siis historian tutkimuksessa voikaan todentaa, on viimeinen ateria -kertomuksen tapauksessa käytännössä selvää vähintäänkin se, että Paavali luotti vankkumattomasti kyseisen kulttuurintiteetin ja korinttilaisten käyttäytymisen välisen syy–seuraus-suhteen olemassaoloon.

Kertomuksen loukkaamattomuus taas näkyy siinä, miten vähän sen varsinaisella sisällöllä on lopulta tekemistä Paavalin esiin nostamien ongelmakohtien kanssa. Viimeistä ateriansa viettävä Herra Jeesus ei kehota seuraajiaan välttämään hajaannusta, jakamaan ruoka- ja juomatarpeitaan tasapuolisesti tai aloittamaan aterioitaan yhtäaikaaisesti. Kertomuksen ainoat edes väljästi tietynlaiseen toimintaan kehottavat lauseimat ovat Jeesuksen ποιείτε-imperatiivilla antamat ”tehkaa se minun muistokseni” -käskyt. On silmiinpistävää, ettei Paavali esitä argumentaationsa etenemisen kannalta keskeistä eskatologista virkettä jakeessa 1. Kor. 11:26 enää Jeesuksen lauselman, vaikka se edeltävien leipä- ja maljalauselmien sanastoa mukailevana taipuisi sellaiseksi vain parilla persoonamuodon vaihdoksella. Nyt tämä kultillisen aterioinnin merkityksen summaava virke, joka Jeesuksen repliikkinä olisi tuonut viimeisen aterian ja korinttilaisten ateriointiongelmien välille selkeän yhteyden, näyttäytyy vain Paavalin luomana hermeneuttisena aasinsiltana. Jakeita 1. Kor. 11:17–34 lukiessa muodostuukin kuva, että mikäli Paavali olisi rojhennut kajota kertomuksen sisältöön, olisi Jeesuksen viimeisen aterian ja korinttilaisten viettämän Herran aterian välinen kosketuspinta tullut huomattavasti suuremmaksi.

Kun viimeinen ateria -kertomusta siis tarkastelee Ensimmäisen korinttilaiskirjeen alkuperäiskontekstissa, on se muotonsa, sisältönsä, käyttöyhteytensä ja yhteisöstatuksensa puolesta rinnastettavissa niihin arkeologisissa, historiallisissa ja etnografisissa aineistoissa esiintyviin kulttuurientiteetteihin, joita tutkijat yleensä ovat sijoittaneet myyttien luokkaan. Tästä ei seuraa, että viimeinen ateria -kertomukset olisivat automaattisesti myyttejä myös kanonisissa evankeliumeissa. Toisenlaisen genren sekä evankeliumien alkuperäiskonteksteja koskevien kysymysten huomattavan monimutkaisuuden vuoksi käyttöyhteyden ja yhteisöstatuksen jäljittäminen edellyttäisi analyysia, joka ei tutkimuskysymystä pohjustettaessa ole vielä mahdollista eikä tarkoituksenmukaista. Ensimmäisen korinttilaiskirjeen pintapuolinen tarkasteleminen riittää osoittamaan, että viimeinen ateria -myytin synnyn selvittäminen on perusteltua aloittaa ensimmäisen vuosisadan lähteistä.

Kysymys siitä, onko viimeinen ateria myytti myös sanan populaarissa merkityksessä, kietoutuu edellisessä luvussa esittelemääni samankaltaisuus–ainutlaatuisuus–jännitteeseen, ja kuuluu siten kiinteästi tutkimusintresseihini. Olen kiinnostunut viimeinen ateria -kertomuksen alkuperästä, joten vaikka sepitteellisyys ja epähistoriallisuus ovat nykyisessä vertailevassa, ajallis-maantieteellis-kulttuurillisilta alkuperiltään monesti hyvinkin etäisiä lähdeaineistoja tarkastelevassa myyttitutkimuksessa usein toissijaisia tai käyttökelvottomia attribuutteja, on niillä tärkeä osansa tässä tutkielmassa. Kaikki historialliset kertomukset sisältävät väistämättä myös epähistoriallisia elementtejä, ja sepitteellisissä kertomuksissa voi olla runsaastikin historiatieteellisessä mielessä todenmukaista ainesta. Kyseessä siis tuskin koskaan on puhdas joko–tai-dikotomia, mutta yksinkertaistaen historian tapahtuma ja sepittäminen ovat kaksi kilpailevaa alkuperäselitystä. Kuten jo vihjasin, alkuperäkysymys ei ole sama asia kuin kysymys myytin synnystä, vaan yksi osa sitä. Toinen – painoarvoltaan nähdäkseni suurempi – osakysymys koskee kelpoisuutta. Seuraavaksi yhdistän alkuperä- ja kelpoisuuskysymykset saman teoreettisen mallin alle.

### ***3.3 Myyttien synty: populaatiogeneettinen malli***

Koostamani määritelmän avulla voi purkaa pienempiin osiin kysymystä siitä, mitä myytin syntyminen oikeastaan tarkoittaa ja edellyttää. Aloitan sillä, että sovitan

biologisoimaani myytti-konseptiin populaatiogenetiikan käsitteitä ja malleja.<sup>171</sup> Tarkoitukseni on pystyä hyödyntämään kyseisten käsitteiden ja mallien erinomaista heuristisuutta: ne ovat hyvin selitys- ja ennustuskykyisiä, vaikka ovatkin karkeita yksinkertaistuksia erittäin kompleksisista biologisista prosesseista.<sup>172</sup> Vastaavasti kulttuurisen informaation käyttäytyminen on niin valtavan monimutkainen ja -tahoinen ilmiö, että sen tarkasteleminen edellyttää mittavaa mutta oikeanlaista yksinkertaistamista.<sup>173</sup> Populaatiogeneettiset mallit ovat pohjimmiltaan matemaattisia, ja siksi sekä biologisen että kulttuurievoluution saralla vahvimmillaan silloin, kun niitä voi hyödyntää kvantitatiivisesti. Kuten aiemmin totesin, matemaattinen mallintaminen ei kuitenkaan ole tutkielmani puitteissa mahdollista. Käytänkin populaatiogenetiikasta lainaamiani konsepteja ennen muuta työkaluina, joiden avulla yhdistän myyttien syntyprosessin *Homo sapiens* -yksilöiden ja -yhteisöjen toimintaan. Konseptit auttavat konkretisoimaan syntyprosessia sekä tunnistamaan sen keskeisimpiä komponentteja.<sup>174</sup> Lisäksi populaatiogenetiikan konseptit ovat tärkeitä uskonnontutkimuksen konsilienssin kannalta, sillä ne tuovat esiin sen, miten uusien myyttien, rituaalien ja uskonnollisten liikkeiden syntymisen kaltaiset makrotason kulttuurimuutokset nousevat mikrotason muutoksista, eli populaation yksilöihin ja viime kädessä näiden hermostoihin liittyvistä prosesseista.

Populaation geneettisen perimän kokonaisuutta tietyllä ajan hetkellä kutsutaan geenipooliksi.<sup>175</sup> Esitän, että geenipoolimallia voi soveltaa myös kulttuuriin ja sitä kautta myyttien syntyprosessien analysoimiseen. Vaikka sosiaalisessa oppimisessa välittyvästä perimäaineksesta ei ainakaan toistaiseksi osata erottaa mitään DNA- ja RNA-molekyyleihin rinnastettavaa informaation

---

<sup>171</sup> Ajatus populaatiogenetiikan ja kulttuurievoluution yhdistämisestä ei ole suinkaan täysin uusi: jo Cavalli-Sforza & Feldman (1981, 77–78) argumentoivat, että ”[m]uch of the conceptual framework of classical population genetics can usefully be extended to cultural evolution by making appropriate changes.” Richerson & Boyd (2005, 5) linjaavat jopa, että ”[c]ulture can’t be understood without population thinking.”

<sup>172</sup> Reaalimaailman ja teoreettisten mallien suhteesta biologiassa lyhyesti ks. esim. Ewens 2004, 35–38.

<sup>173</sup> Hyvin samansuuntaisesti esim. Boyd & Richerson (1985, 24–25) alustaessaan kaksoisperimäteoriaansa: ”The problem of how to construct useful theories of complex social and biological processes such as human evolution has preoccupied ecologist, economist, sociologist, and psychologist for several decades. — We try to build a variety of simple models which can be completely understood but which still capture the generic properties of the processes of interest. — The population genetical theory of evolution provides a good example of such a general theory.” Kompleksisuus–yksinkertaistus-menetelmästä laajemmin Boyd & Richerson 2005, 397–417; Richerson & Boyd 2005, 94–97.

<sup>174</sup> ”Population thinking is the key to building causal account of cultural evolution” (Richerson & Boyd 2005, 6).

<sup>175</sup> Määritelmästä lyhyesti ks. Campbell et al. 2017, 544; Tirri et al. 2001, 188.

perusyksikköä, on silläkin silti oltava jonkinlainen materiaalinen edustus organismin kudusrakenteessa. Kaikilla monisoluisilla eläimillä onkin niin sanottu hermostollinen muisti, eli ne pystyvät säilyttämään informaatiota hermosolurakenteessaan.<sup>176</sup> Hermostollinen muisti perustuu neuraaliseen plastisuuteen: oppimisessa on neurobiologisesti tarkasteltuna kyse ulkoisten ärsyketapahtumien aikaansaamista muutoksista eläimen hermosoluissa ja hermosoluyhteyksissä. Prosessin seurauksena yksilön hermoverkon toimintaominaisuudet muuttuvat enemmän tai vähemmän pysyvästi, eli hermosolurakenteeseen muodostuu muistijälkiä.<sup>177</sup> DNA-juostepätkään rinnastettavaksi perimäaineksen yksiköksi muistijäljestä ei ole, sillä se on erittäin vaikeasti paikannettava.<sup>178</sup> Muistijälki-konsepti on silti riittävän täsmällinen ja konkreettinen tuodakseen esiin olennaisen. Geenien tavoin kulttuurinenkin informaatio sijaitsee populaation yksilöiden kudusrakenteessa, joten sosiaalisessa oppimisessa välittyvän perimäaineksen voi katsoa muodostavan geenipooliin verrattavissa olevia informaatiopooleja.<sup>179</sup> Toinen olennainen korostus on se, ettei perimäaines generoidu, häviä, leviä eikä muuntele kaoottisesti, vaan poolin koostumukseen vaikuttavat muutamien erityyppiset, kohtuullisen hyvin ymmärretyt prosessit. Muutoksia geenipoolin koostumukseen voivat aiheuttaa geneettinen satunnaisajautuminen, mutaatio, geenivirta ja valinta. Näistä geenivirta, mutaatio sekä valinnan kolmesta erilaisesta muodosta niin sanottu hajottava valinta ovat muuntelua lisääviä tekijöitä, satunnaisajautuminen sekä suuntaava ja tasapainottava valinta taas muuntelua karsivia tekijöitä.<sup>180</sup> Väitän, että

<sup>176</sup> Käytän termiä ”hermostollinen muisti” erotuksena muista biologisen muistin muodoista (Tirri et al. 2001, 465–466). Hermostollisesta muistista eläinkunnassa lyhyesti ks. Campbell et al. 2017, 1155–1157.

<sup>177</sup> Neurobiologisesta perustasta yleisesti ks. esim. Eichenbaum 2012, 27–78; Bruel-Jungerman & Davis & Laroche 2007.

<sup>178</sup> Muistijälkien paikantamisen haastavuutta ilmentävää hyvin esim. Sakaguchin & Hayashin (2012) artikkeli. Toisaalta, ”[t]he classical view of a gene as a discrete element in the genome has been shaken”, kuten Gerstein et al. (2007, 669) toteavat, joten biologisessakin evoluutiossa periytymisyksiköt näyttäisivät olevan enemmän sumea- kuin tarkkarajaisia entiteettejä (näin myös esim. Moore 2015, 26–27). Lisäksi Mesoudi (2016a, 489) korostaa, ettei darwinistinen evoluutioteoria edes edellytä toimiakseen erillisiä (”discrete”) periytymisyksiköitä sen enempää biologisen kuin kulttuurievoluutionkaan saralla. Vrt. Dawkinsin (1976) meemi-konsepti.

<sup>179</sup> Lähes vastaavasti Boyd & Richerson 2005, 6: ”Think of culture as a pool of information, mainly stored in the brains of a population of people. This information gets transmitted from one brain to another by various social learning processes.”

<sup>180</sup> Geenipoolin koostumukseen vaikuttavista tekijöistä yleisesti ks. Campbell et al. 2017, 540–550; hajottavan, tasapainottavan ja suuntaavan valinnan eroista lyhyesti ks. esim. Björklund 2009, 117–122.

samankaltaiset – mutta eivät samanlaiset – tekijät ovat avainasemassa myös myyttien synnyssä.<sup>181</sup>

Ajatusmallissani myytit ovat sisällöltään tietynlaisia, frekvenssiltään suhteellisen korkeita ja yksilön käyttäytymiseen verrattain voimakkaasti vaikuttavia informaatiojaksoja. Uuden myytin syntymisessä on täten kyse ensinnäkin siitä, että populaation informaatiopooliin ilmestyy uutta muuntelua. Tämä uusi informaatiojakso on peräisin mutaation tai geenivirran kaltaisesta prosessista. Mutaatiot ovat perimäaineikseen tapahtuvia muutoksia ja kaiken muuntelun perimmäinen lähde. Geeni-, kromosomi- ja kromosomistomutaatioihin rinnastettavia prosesseja ovat kulttuurievoluutiossa muun muassa innovaatiot, muistivirheet ja kahden yksilön välisessä kommunikaatiossa tapahtuvat informaation muutokset. Suvullisesti lisääntyvillä organismeilla tärkeä muuntelun tuottaja on lisäksi geneettinen rekombinaatio, eli kahdesta tai useammasta eliöstä peräisin olevan perimäaineiksen yhdistyminen uudessa yksilössä; rekombinaatio ei synnytä uusia alleleja, vaan luo jo olemassa olevista tuoreita sekoituksia. Rekombinaatio on merkittävä muuntelun aiheuttaja myös sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaation tapauksessa, sillä yksilöt pääsääntöisesti vastaanottavat syöteinformaatiota useammalta kuin yhdeltä lähettäjältä. Geenivirta taas on tapahtuma, jossa geenien kuljettimia, kuten siitepölyä, siemeniä, itiöitä ja kokonaisia organismeja siirtyy yhdestä populaatiosta toiseen populaatioon. Sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaation kohdalla kuljettimia ovat yksilöt ja nykyihmislaajin tapauksessa usein myös kirjoitus- ja kuva-artefaktit sekä esimerkiksi binäärikoodi. Näin geenivirtaa vastaavat muuttoliikkeen, kauppareitin ja internet-yhteyden kaltaiset ilmiöt.<sup>182</sup>

Erittäin olennaista on se, että kun uusi informaatiojakso on jonkin yllä kuvaamani kaltaisen tapahtumaketjun johdosta ensin ilmestynyt populaatioon ja sitten muuttunut kulttuurientiteetiksi, eli sosiaalisen oppimisen kautta vähintään kahden yksilön jakamaksi, täytyy sen myytiksi kohotakseen vielä kestää

---

<sup>181</sup> Kuten Mesoudi (2017, 7854) kiteyttää, ”no one argues that genetic evolution and cultural evolution operate identically. – At its heart, cultural change is a process of inherited variation that changes due to selection, drift, migration, and other processes, which, in their details, may operate similar to or different from the genetic case.”

<sup>182</sup> Mutaatiosta, rekombinaatiosta ja geenivirrasta populaatiogenetiikassa ks. Relethford 2012, 77–97, 205–231; lyhyemmin ja yleisemmin esim. Campbell et al. 2017, 542–543, 550. Geneettisten prosessien kulttuurievoluutiivisista vastineista laajasti ja yksityiskohtaisesti ks. erityisesti Cavalli-Sforzan & Feldmanin (1981) sekä Boydin & Richersonin (1985) monografiat. Tiiviimmin vastaavuuksia esittelee Mesoudi 2011, 57; 2017, 7853–7854.

informaatiopoolin muuntelua karsivia prosesseja.<sup>183</sup> Informaatiojakson on oltava paitsi elinkelpoinen myös leviämiskykyinen, eli periytymisprosessiltaan verrattain nopea ja luotettava. Tähän liittyen on erittäin mielenkiintoista, että myynteiksi luokiteltuja kulttuurientiteettejä on dokumentoitu runsaasti myös kirjoituksettomien kulttuurien parista.<sup>184</sup> Kirjoitustaito on merkittävä muuntelun säilyttäjä, sillä se mahdollistaa informaation tallentamisen myös organismien hermosolurakenteen ulkopuolelle. Informaatiopoolien muunteluun kohdistuukin kirjoituksettomissa kulttuureissa voimakasta karsintaa, koska hermostollinen muisti on oikukas ja siihen tallentunut informaatio katoaa viimeistään organismin kuollessa; vain poikkeuksellisen säilymis- ja leviämiskykyiset kulttuurientiteetit voivat kestää muuntelua karsivia prosesseja tällaisessa ympäristössä pitkiä aikoja. Tämä herättää ajatuksen siitä, että myyttien ominaispiirteissä – tietynlaisessa muodossa, sisällössä, käyttöyhteydessä ja statuksessa – saattaisi olla jotain sellaista, mikä tekee niistä erittäin säilymis- ja leviämiskykyisiä.

Geneettinen satunnaisajautuminen on nimensä mukaisesti satunnaisilmiö, joten informaatiojaksojen ominaisuuksilla ei ole vaikutusta kyseisen prosessin toteutumiseen tai toteutumatta jäämiseen.<sup>185</sup> Sen voikin tässä kohtaa sivuuttaa. Valinta sen sijaan ei ole sattumanvaraista, vaan seurausta kohteena olevien yksikköjen erilaisesta kelpoisuudesta, eli suhteellisesta kyvystä saada lisääntymiskykyisiä jälkeläisiä. Siksi valintaan rinnastettavat prosessit ja kelpoisuuden käsite onkin perusteltua ottaa tarkastelun keskiöön kysyttäessä sitä, miksi tietyt sosiaalisessa oppimisessa leviävät informaatiojaksot säilyvät ja yleistyvät populaatiossa ja toiset taas eivät. Viimeinen ateria -kertomuksen korkealta vaikuttava kelpoisuus saattaisi selittyä myyttien yleisesti korkean kelpoisuuden kautta.

Kuten olen jo aiemmin selittänyt, voi sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaation kelpoisuutta analysoida biologisen kelpoisuuden käsitteen avulla,

---

<sup>183</sup> Tarkkaa rajaa uuden muuntelun syntymisen ja valintaprosessien alkamisen välille on tässä tapauksessa – ja kulttuurievoluution kohdalla ylipäätään – vaikea vetää, sillä käyttämäni kulttuurin määritelmä edellyttää sitä, että uusi informaatiojakso on onnistunut lisääntymään vähintään yhden kerran; periaatteessa jo uuden kulttuurientiteetin syntyminen sisältää valintaprosessin, koska yksilöt siirtävät lukemattomista mielensisällöistään vain murto-osan populaation muille yksilöille, ja uusien mielensisältöjen ominaisuuksilla on kiistatta vaikutusta siihen, välittääkö yksilö niitä ensimmäistäkään kertaa eteenpäin vai ei. Jokaista uutta mentaalista representaatiota ei kuitenkaan ole mielekästä laskea kulttuurievoluution entiteetiksi, vaan kulttuurievoluutiivinen valintaprosessi on tarkoituksenmukaisempaa rajata koskemaan vain kulttuurista informaatiota.

<sup>184</sup> Tämä havainnollistuu esim. Shermanin (2015) mittavasta myyttikokoelmasta sekä Leeming (2005c) mytologia-ensyklopediasta. Etnografisina tutkimuksina ks. esim. Malinowskin (1922, 263–331) etnografia Trobiansaarilta, Whitehousen (1995, 89–128) etnografia Pomio Kivung -rahtikultista ja Barnardin (1992) etnografia khoi- ja san-kansoista.

koska siinäkin esiintyy periytyvää muuntelua, joka liittyy kyseisen entiteetin eloonjäämis- ja lisääntymismenestykseen. Asiaa monimutkaistaa se, että kulttuurientiteettien kelpoisuudella on käsiteanalogisen yhteyden lisäksi myös konkreettinen kytkös biologiseen kelpoisuuteen. Yksi evoluutiokeskustelun debatoituimmista aiheista on viime vuosikymmeninä ollut kysymys luonnonvalinnan yksiköstä eli siitä, kohdistuuko valinta geeneihin, soluihin, yksilöihin, ryhmiin vai vieläkin korkeampiin biologisen järjestäytymisen tasoihin.<sup>186</sup> Hieman yksinkertaistaen darwinistisen luonnonvalinnan perusyksikkö on yksilö, mutta nykykäsityksen mukaan valintaa voi tapahtua myös sitä alemmilla ja korkeammilla organisoitumisen tasoilla; kilpailua esiintyy jo genomien sisällä.<sup>187</sup> Tasot ovat monimutkaisessa vuorovaikutussuhteessa, eikä korkea kelpoisuus yhdellä tasolla välttämättä edellytä tai ennusta hyvää kelpoisuutta jollakin toisella tasolla. Vaikka varsinainen tutkimuskysymykseni ei koske biologista evoluutiota, en voi täysin sivuuttaa kysymystä valinnan tasoista, sillä kuten olen selittänyt, kulttuurientiteetit tarvitsevat säilymis- ja leviämisalustoikseen oikeanlaisia isäntäeläimiä. Biologisten säilymis- ja leviämisalustojen kelpoisuudella voi ainakin erityistapauksissa olla huomattavaa vaikutusta myös kulttuurientiteettien kelpoisuuteen. Esimerkiksi ehkäisykielteistä käyttäytymistä aikaansaava kulttuurientiteetti voi nostaa kantajayksilöidensä suhteellista jälkeläismäärää populaatiossa, mikä taas tarjoaa kyseiselle informaatiojaksolle paljon uusia potentiaalisia säilymis- ja leviämisvälikappaleita ja saattaa siten nostaa myös sen kelpoisuutta.

Sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaation kelpoisuus koostuu siis karkeasti jaotellen ainakin kahdesta erillisestä mutta vuorovaikutussuhteessa olevasta tasosta: kulttuurientiteetin omasta eloonjäämis- ja lisääntymiskyvystä sekä sen isäntäyksilöiden eloonjäämis- ja lisääntymiskyvystä. Ensimmäistä ei ole ilman jälkimmäistä, ja tasojen välillä saattaa olla positiivisesti tai negatiivisesti vaikuttavia takaisinkytkentämekanismeja.<sup>188</sup> Koska työni kuuluu Uuden testamentin eksegetiikan alaan ja aikajänteeni käsittää siten vain muutamia nykyihmissukupolvia, on kuitenkin perusteltua rajata tarkastelu tässä lähes yksinomaan kulttuurientiteetti-tason kelpoisuuteen. Vaikka viimeinen ateria

---

<sup>185</sup> Ilmiöstä lyhyesti ks. Campbell et al. 2017, 548–550; Tirri et al. 2001, 189–190.

<sup>186</sup> Yleiskatsauksena kysymyksen kompleksisuudesta ja asiasta käydystä keskustelusta ks. Okasha 2013.

<sup>187</sup> Lyhyesti valinnan tasot -kysymyksestä ks. esim. Okasha 2017



-kertomuksella olisikin jonkinlaisia vaikutuksia yksilö- tai ryhmätason kelpoisuuteen, ei vaikutuksilla olisi lyhyen aikajänteeni vuoksi juuri merkitystä.<sup>189</sup>

Tutkielmani kannalta olennaisinta asiassa on se, ettei kulttuurientiteetin korkea kelpoisuus välttämättä edellytä isäntäyksilöiltä huomattavan korkeaa kelpoisuutta, eikä näillä kelpoisuuksilla tarvitse olla kausaalisuhdetta. Sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaatiojakson frekvenssi populaatiossa voi kasvaa jo siksi, että kommunikointitilanteissa se tallentuu paremmin vastaanottajayksilön hermosoluverkkoon kuin kilpailevat informaatiojaksot; mitään yksilötason hyötyjä sillä ei tarvitse olla. Kulttuurientiteettien välistä kilpailua voi tässä suhteessa verrata genomien sisällä tapahtuvaan kilpailuun. Tietty geenit pystyvät lisääntymään saman yksilön muiden geenien kustannuksella siksi, että niillä on meioosissa kilpailijoitaan suurempi todennäköisyys päästä valmiisiin sukusoluihin. Tällaisten geenien vaikutus isäntäyksilön kelpoisuuteen saattaa kuitenkin olla neutraali tai jopa negatiivinen.<sup>190</sup> Näin kulttuurisen informaation kelpoisuuden tarkasteleminen yksilön kelpoisuudesta irrallaan ei ole evoluutioteoriaan istumaton yksinkertaistus tai aiheuta ristiriitaa muiden biologiasta omaksumieni käsitteiden välillä.

Kelpoisuus koostuu valinnan kohteena olevan yksikön suhteellisesta kyvystä säilyä elossa lisääntymisikään saakka, lisääntymiskapasiteetista ja jälkeläisten hedelmällisyydestä.<sup>191</sup> Vaikka tarkastelenkin viimeinen ateria -kertomuksen kelpoisuutta vain kulttuurisen informaation tasolla, edellyttää kelpoisuuden analysoiminen silti kertomuksen ensisijaisten eloonjäämis- ja lisääntymisalustojen, eli *Homo sapiens* -yksilöiden biologian huomioimista. Tutkielmani kannalta keskeisimmät biologiset komponentit ovat aistijärjestelmät ja ennen muuta hermostollisen muistin järjestelmät, joita käsittelen seuraavaksi.

Erittäin olennaista kulttuurientiteettien kelpoisuuden kannalta on huomioida se, että eläinten aisti- ja muistijärjestelmät ovat evoluution saatossa kehittyneet hyvin valikoiviksi. Syynä tähän on yhtäältä se, että käytännössä minkä tahansa eläinlajin elinympäristö tulvii erilaisia ärsykyksiä. Toisaalta taas

---

<sup>188</sup> Ns. ”dual inheritance” ja ”gene-culture coevolution” -teoriat (esim. Boyd & Richerson 1985; 2005; Richerson & Boyd 2005) pyrkivät mallintamaan juuri tätä monimutkaista vuorovaikutussuhdetta.

<sup>189</sup> Pois lukien kenties nk. ”gene-culture coevolution” -mallien monimutkaiset ja debatoidut kulttuurisen ryhmävalinnan komponentit, jotka voivat mahdollisesti aikaansaada kohtuullisen mittaviakin muutoksia suhteellisen lyhellä aikajänteellä (tästä yleisesti ks. Richerson et al. 2016).

<sup>190</sup> Genomin sisäistä kilpailua käsittelevät Fishman & Jaenike 2017.

<sup>191</sup> Käyttämäni kelpoisuuden määritelmä suoraan Tirri et al. 2001, 323; ks. myös Campbell et al. 2017, 551–552; Björklund 2009, 116–117.

ärsykeinformaation vastaanottamisesta, prosessoinnista ja tallentamisesta vastaava hermokudos on energiataloudellisesti katsottuna eläimelle hyvin kallis kudostyyppi.<sup>192</sup> Luonnonvalinta suosiikin aina sellaisia ratkaisuja, jotka auttavat eläimiä keskittämään hermostojensa rajallisen kapasiteetin eloonjäämisen ja lisääntymisen kannalta kaikkein olennaisimpaan informaatioon. Tämä valikoivuusperiaate pätee tietysti myös nykyihmislajin aisti- ja muistijärjestelmiin.<sup>193</sup> Sosiaalisessa oppimisessa leviävän informatiojakson kelpoisuus onkin tiiviisti kytköksissä siihen, miten hyvin se pystyy hyödyntämään evoluution *Homo sapiensin* aisti- ja muistijärjestelmiin rakentamia herkkyyksiä ja painotuksia.

Aistijärjestelmät ovat hermoston sisääntuloportteja, jotka muuntavat tietynlaisia fysikaalisen energian muotoja, kuten ääniaaltoja ja sähkömagneettista säteilyä, hermoimpulsseiksi ja kuljettavat ne hermoratoja pitkin aivokuorelle käsiteltäviksi. Aistijärjestelmät syöttävät informaatiota edelleen muistijärjestelmiin.<sup>194</sup>

Nykyihmislajin hermostollinen muisti koostuu useista hieman eritavoin ja osittain erillään toimivista komponenteista, joilla kullakin on jossain määrin erilainen neurobiologinen perusta. Laajasti hyväksytyn jaottelun mukaan pääjärjestelmät ovat sensorinen muisti, työmuisti ja pitkäkestoinen muisti.<sup>195</sup> Tämän arkkitehtuurisen kolmijaon pohjana ovat erot informaation ajallisessa säilyvyydessä. Sensorisessa muistissa informaatio säilyy yleensä vain joitakin satoja millisekunteja, kun taas pitkäkestoisessa muistissa informaatio voi säilyä jopa vuosikymmeniä. Näiden ääripäiden väliin sijoittuvassa työmuistissa informaatio säilyy joitakin sekunteja ilman aktiivista toistamista. Kolme pääjärjestelmää voi jakaa vielä lukuisiin alajärjestelmiin muun muassa sillä perusteella, mikä on tallennetun informaation suhde yksilön tietoisuuteen, ja

---

<sup>192</sup> Niven & Laughlin 2008, 1793: "Several studies have now shown that there are high energetic costs incurred by neural tissue, including that of sensory systems, both whilst processing information and at rest. – – There are also likely to be considerable energetic costs associated with the development and carriage of nervous systems. Thus, nervous systems are subject to two conflicting selective pressures: the need to minimise energy consumption and also to generate adaptive behaviour under fluctuating environmental conditions."

<sup>193</sup> "[M]emory did not develop in a vacuum; memory mechanisms evolved as design 'solutions' to problems associated with fitness", kuten Nairne & Pandeirada (2008, 240) asian tiivistävät. Ks. myös Nairne & Pandeirada 2010.

<sup>194</sup> Aistijärjestelmistä yleisesti ks. esim. Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 133–179; yksityiskohtaisemmin Møller 2003.

<sup>195</sup> Jaottelu esiintyy minimaalisin, pitkälti vain terminologiaa koskevin variaatioin niin psykologian (esim. Gleitman & Gross & Reisberg 2011), kognitiivisen psykologian (esim. Eysenck & Keane 2015) kuin kognitiivisen neurotieteenkin yliopisto-opikirjoissa (esim. Ward 2015) sekä

millaista informaatio on sisällöltään ja muodoltaan. Kysymyksenasetteluni kannalta olennaisia lisäerotteluja ovat pitkäkestoisen muistin jakautuminen deklaratiivisen ja ei-deklaratiivisen muistiin sekä deklaratiivisen edelleen episodiseen ja semanttiseen muistiin. Deklaratiivisuus tarkoittaa sitä, että tallennettu informaatio on tietoisuuden saavutettavissa ja yksilö pystyy usein kuvailemaan ja sanallistamaan sitä. Ei-deklaratiivinen muisti puolestaan käsittää motoristen taitojen ja klassisen ehdollistumisen kaltaisia oppimistuloksia, joita yksilö ei voi tietoisesti kuvailla. Deklaratiivisen muistin alajärjestelmiä ovat episodinen muisti ja semanttinen muisti. Ensiksi mainittu sisältää nimensä mukaisesti tapahtuma-muotoista, johonkin spesifiin ajanhetkeen ja tilaan kytkeytyvää omaelämäkerrallista tietoa. Semanttisessa muistissa taas on sellaista yleisluontoista dataa, joka ei ole sidoksissa mihinkään yksittäiseen ajallis-spatiaaliseen kontekstiin.<sup>196</sup>

Pääjärjestelmien keskinäinen työnjako ja niiden välinen informaatiiovirtaus on hieman yksinkertaista seuraavanlainen: Aistijärjestelmien syöttämä informaatio saapuu ensimmäiseksi sensoriseen muistiin, eräänlaiseen puskuriin, joka säilyttää suuren määrän aisti-informaatiota joistakin sadoista millisekunneista muutamiin sekunteihin vielä sen jälkeen, kun aistiärsyksen fyysinen aiheuttaja on jo kadonnut.<sup>197</sup> Sensorisesta muistista osa informaatiosta siirtyy tarkkaavaisuudeksi kutsutun kognitiivisen prosessin myötä edelleen työmuistiin, osa taas katoaa lopullisesti. Työmuisti on se järjestelmäkokonaisuus, joka vastaa tarkkaavaisuuden alla olevan informaation aktiivisesta käsittelystä ja lyhytaikaisesta taltioinnista; työmuistin toiminta on käytännössä hyvin lähellä sitä, mitä arkikielessä kutsutaan ajatteluksi. Työmuisti on hyvin rajallinen paitsi kestoaltaan myös tallennus- ja prosessointikapasiteetiltaan. Lisäksi se on erittäin häiriöherkkä. Työmuisti syöttää informaatiota edelleen pitkäkestoiseen muistiin, ja se itse ottaa syöteinformaatiota sensorisen muistin lisäksi pitkäkestoisesta muistista. Ensiksi mainittua prosessia kutsutaan tallentamiseksi, viimeksi mainittua puolestaan mieleen palauttamiseksi.<sup>198</sup> Pitkäkestoinen muisti vastaa nimensä mukaisesti informaation pitkäaikaisesta varastoinnista, ja sen

---

muistitutkimuksen yleisesityksissä (esim. Baddeley & Eysenck & Anderson 2015; Eichenbaum 2012).

<sup>196</sup> Yleiskatsauksina hermostollisen muistin arkkitehtuurista ja toiminnasta ks. Baddeley & Eysenck & Anderson 2015, 8–18; Eysenck & Keane 2015, 209–344; Ward 2015, 195–228.

<sup>197</sup> Sensorisesta muistista ks. Baddeley & Eysenck & Anderson 2015, 10–12; Eysenck & Keane 2015, 210–211; Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 304.

<sup>198</sup> Työmuistista ks. Baddeley & Eysenck & Anderson 2015, 67–98; Eysenck & Keane 2015, 214–229; Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 303–308.

tallennuskapasiteetti on käytännössä rajaton. Pitkäkestoinen muisti ei kuitenkaan ole passiivinen informaatio säiliö vaan paremminkin dynaaminen prosessi, jossa aiemmin muodostuneet muistijäljet vaikuttavat sekä uuden informaation tallentumiseen että muiden muistijärjestelmien toimintaan. Lisäksi mieleen palauttaminen altistaa jo tallentuneet muistijäljet uudestaan muutoksille.<sup>199</sup>

Aisti- ja muistijärjestelmien arkkitehtuurissa ja toiminnassa on kysymyksenasetteluni kannalta keskeistä se, että sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaation säilyminen ja siirtyminen yksilöstä toiseen näyttäytyy monivaiheisena ja ainakin potentiaalisesti mutaatioalttiina prosessina. Tiedonsiirtoketju sisältää useita pullonkauloja ja epävarmoja lenkkejä. Informaatio on altis muutoksille ja häviämislle sekä säilytys- että siirtymävaiheissa.<sup>200</sup>

Kuten edellä kerroin, kelpoisuuden osatekijät ovat kyky säilyä elossa lisääntymisikään saakka, lisääntymiskapasiteetti ja jälkeläisten hedelmällisyys. Kun nyt yhdistän kelpoisuuden käsitteen nykyihmislajin aistijärjestelmien ja hermostollisen muistin rakenteeseen, näyttävät osatekijät myytin kaltaisella, deklarativisuutta edellyttävällä kulttuurientiteetillä seuraavanlaisilta: Sosiaalisen oppimisen välityksellä leviävillä informaatiojaksoilla ei ole erillistä sukukypsyysikää, joten eloonjäämiskyky tarkoittaa yksinkertaisesti informaatiojakson säilyvyyttä yksilön pitkäkestoisessa muistissa; muut hermostollisen muistin järjestelmät voi tämän osatekijän kohdalla sivuuttaa niiden hyvin lyhyen keston vuoksi. Myös hermokudoksen ulkopuoliset muistivarastot kuuluvat eloonjäämiskyvyn piiriin, mutta niiden vaikutus on epäsuora, sillä se perustuu näiden muistivarastojen ja populaation yksilöiden väliseen vuorovaikutukseen. Lisääntymiskyky on monimutkaisempi osatekijä, ja se liittyy ennen muuta työmuistiin. Lisääntymiskyky tarkoittaa informaatiojakson kykyä siirtyä yhden yksilön hermokudoksesta toisen yksilön hermokudokseen. Tämä edellyttää ensiksikin joko mieleen palautumista, eli siirtymistä yksilön pitkäkestoisesta muistista tämän työmuistiin, tai pääsyä jostain ulkoisesta muistivarastosta aistijärjestelmien kautta sensoriseen muistiin ja siitä edelleen työmuistiin, eli tulemista havaituksi ja vielä tarkkaavaisuuden valitsemaksi. Toiseksi lisääntymiskyky edellyttää sitä, että informaatiojakso voi muuntua

---

<sup>199</sup> Pitkäkestoisesta muistista, tässä tapauksessa ennen kaikkea sen deklarativisesta osasta ks. Baddeley & Eysenck & Anderson 2015, 137–188; Eysenck & Keane 2015, 261–301; Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 302–339.

vastaanottajajaksilön aistijärjestelmien rekisteröimään olomuotoon – kuten puheeksi tai kirjoitetuiksi sanoiksi – ja päästä uuden isäntäyksilön sensoriseen muistiin. Jo pelkän sensoriseen muistiin pääsemisen voi laskea lisääntymiseksi, koska informaatiojakso saa silloin edustajan seuraavaan sukupolveen. Vaikka jälkeläisiä olisi miten paljon tahansa, jää informaatiojakson kelpoisuus kuitenkin alhaiseksi, mikäli sen jälkeläiset ovat hedelmättömiä, eli kuolevat lisääntymättä. Siksi täytyy huomioda myös jälkeläisten hedelmällisyys. Se tarkoittaa informaatiojakson kykyä tulla jälleen tarkkaavaisuuden poimimaksi, eli edetä uuden isäntäyksilönsä sensorisesta muistista tämän työmuistiin, ja aloittaa uusi lisääntymistapahtuma joko saman tien työmuistin aikaikkunan puitteissa tai tallentumalla ensin pitkäkestoiseen muistiin, ja sieltä myöhemmin mieleen palauttamisen kautta jälleen työmuistiin. Informaatiojakson kelpoisuus on sitä suurempi, mitä useammin ja luotettavammin se pystyy läpikäymään kuvailemani prosessin verrattuna poolin muihin informaatiojaksoihin.

Kuten mainitsin, myyteiksi luokiteltavia kulttuurientiteettejä on dokumentoitu runsaasti kirjoituksettomien kulttuurien parista, minkä lisäksi ne vaikuttavat myös arkeologisen ja historiallisen lähdeaineiston perusteella varsin menestyvältä informaatiotyypiltä. Näiden havaintojen pohjalta johtamani hypoteesi onkin se, että myytit ja siten myös viimeinen ateria -kertomus sisältävät sellaisia ominaispiirteitä, joiden vuoksi ne pärjäävät nykyihmislahjin aisti- ja muistijärjestelmiin liittyvissä kognitiivisissa toiminnoissa paremmin kuin monet kilpailijoistaan: ehkä ne tulevat useammin havaituiksi ja vetävät enemmän puoleensa tarkkaavaisuutta, kenties niitä voi paremmin prosessoida työmuistin kapasiteetin puitteissa, mahdollisesti ne tallentuvat luotettavammin pitkäkestoiseen muistiin ja palautuvat herkemmin mieleen. Kenties myyteissä on piirteitä, jotka saavat niiden isäntäyksilöt kommunikoidaan kyseisiä informaatiojaksoja useammin, huolellisemmin ja laajemmalla alueella kuin muita informaatiojaksoja.

Miten siis syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä aterista? Myytti-termin sovittaminen biologiassa käytössä olevaan kulttuurin käsitteeseen ja edelleen populaatiogenetiikasta omaksumiini konsepteihin osoittaa, että tämä sinänsä hyvin yksinkertainen tutkimuskysymys sulkee sisäänsä tutkielmani kahdessa ensimmäisessä pohjustusluvussa tekemäni havainnot. Kuten ensimmäisessä

---

<sup>200</sup> Tätä visualisoi hyvin Sousan (2006, 39) yksinkertaistava mutta silti havainnollinen kaavio informaation virtauksesta eri muistijärjestelmien välillä.

luvussa selitin, *Homo sapiens* -lajin biologisen evoluution kannalta parituhatta vuotta on mitättömän lyhyt ajanjakso, mutta kulttuurievoluutiossa ennättää siinä ajassa tapahtua paljon. Sosiaalisen oppimisen välityksellä leviävää informaatiota on mittaamattomasti, ja sen muuntelunopeus voi olla erittäin suuri; lopulta vain murto-osa tarjolla olevasta informaatiosta säilyy ja leviää sekä sukupolvien sisällä että välillä. Siksi kulttuurientiteetissä täytyy olla jotain poikkeuksellista, jos ja kun se on säilynyt lähestulkoon samanlaisena ensimmäiseltä vuosisadalta 2000-luvulle, levinnyt hyvin laajalle maantieteelliselle alueelle ja vaikuttaa yhä satojen miljoonien nykyihmisyksilöiden käyttäytymiseen.<sup>201</sup> Valintaprosessien tarkastelu on siksi avainasemassa, kun selitettävänä on myytin synty.

Valinta ei kuitenkaan tuota mitään, vaan se operoi olemassa olevalla muuntelulla. Toisessa luvussa esittelemässäni samankaltaisuus–ainutlaatuisuus-jännitteessä on pohjimmiltaan kysymys alkuperästä: miten kertomus Jeesuksen viimeisestä ateriasta sai alkunsa? Vaihtoehtoja on karkeistaen kaksi: Ensimmäinen korinttilaiskirje ja kanoniset evankeliumit puoltavat ainakin pintapuolisesti tarkasteltuina vahvasti sitä, että kyseessä on Nasaretilaisen innovaatio, joka muuttui yksityisestä mielensisällöstä kulttuurientiteetiksi, kun se vangitsemisyönä tallentui niin sanottuina silminnäkijähavaintoina hänen kanssa-aterioitsijoidensa episodisiin muistijärjestelmiin. Vertailevan uskontotieteen näkökulmasta taas vaikuttaa siltä, ettei viimeinen ateria -kertomuksella tarvitse olla sen enempää kosketuspintaa Jeesus Nasaretilaisen elämän kanssa kuin vaikkapa historian Siddharta Gautaman elämällä on buddhalaisen reliikkikultin tai Mzuzephi Mathebulalla The Number -rikollisjengien initiaatorituaalien syntyä koskevien kertomusten kanssa. Tällöin kyseisen kulttuurientiteetin alkuperää olisi perusteltua etsiä konvergenttiseen evoluutioon rinnastettavasta prosessista.

### **3.4 Tutkimuskysymys**

Testaan tutkielmassani sitä, miten hyvin evoluutiobiologinen ja -teoreettinen viitekehys soveltuu klassisen uskontotieteellis-eksegeettisen kysymyksen ratkaisemiseen. Tuoko se – kuten alkumanifestissani esitän – jotain sellaista konkreettista lisähyötyä, mitä perinteiset raamatuntutkimuksen paradigmat ja menetelmät eivät anna, vai onko evoluutiobiologinen ja -teoreettinen viitekehys jälleen vain yksi uusi näkökulma muiden joukossa? Varsinainen

---

<sup>201</sup> Varovainen arvio: Pew Research Centerin ”The Global Religious Landscape” -tilaston mukaan maailmassa oli vuonna 2010 2,2 miljardia kristittyä (Hackett et al. 2012).

tutkimuskysymykseni jakautuu aiemman argumentaationi mukaisesti kahteen alakysymykseen:

- Miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä aterista?

A) Alkuperä: selittykö kertomuksen ilmaantuminen paremmin konvergenttiseen evoluution rinnastettavan prosessin vai Jeesus Nasaretilaisen elämään kuuluneen historian tapahtuman kautta?

B) Kelpoisuus: miksi kertomus säilyi ja levisi poikkeuksellisen tehokkaasti?

Tutkimuskysymykseni alkuperäosio on kahden – tähänastisten havaintojeni perusteella todennäköisimmäksi arvioimani – vaihtoehdon varaan tutkimusekonomisista syistä luotu yksinkertaistus; lähtökohtaisesti mahdollisia alkuperäivaihtoehtoja olisi varsin helppo keksiä muitakin. A-osio kysyy käytännössä sitä, onko Jeesuksen viimeinen ateria etic-luokituksensa lisäksi myytti myös sanan populaarissa merkityksessä. Jos jatkotarkastelun tuoma lisäevidenssi puoltaa historiallista tapahtumaa, ei myytti-luokituksella ole alkuperäkysymyksen kohdalla selittävää roolia. Mikäli lisäevidenssi taas osoittautuu toisensuuntaiseksi, on kulttiaitiologia-ilmiöstä ja analogisten samankaltaisuuksien syntymekanismista juontuva hypoteesini se, että alkuperä selittyy tavalla tai toisella myyttien ja ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen yhteydellä. Tässä tapauksessa alkuperäselityksestä täytyy rakentaa huomattavasti kattavampi kuin historiallisen vaihtoehdon tapauksessa, sillä mikäli viimeinen ateria -kertomus osoittautuu vain yhdeksi rituaaliinsa nähden sekundaariseksi kulttiaitiologiaksi muiden joukossa, ja sille tarjoamani alkuperäselitys on analogia-muotoinen, on selityksessä lähdettävä liikkeelle yliajalliselta ja -maantieteelliseltä ilmiötasolta.

Kelpoisuuskysymykseen liittyy aiemmin alustamani moniosainen hypoteesi. Ensiksikin oletan, että viimeinen ateria -kertomuksen poikkeuksellinen säilymis- ja leviämiskyky sekä myyttien poikkeuksellinen säilymis- ja leviämiskyky ovat merkittävältä osin sama asia: jälkimmäisen selittäminen selittäisi ensiksi mainittua ja toisinpäin. Toiseksi oletan, että myyttien kulttuurievoluutiivinen menestyksellisyys on huomattavassa määrin seurausta siitä, että ne pystyvät tallentumaan nykyihmislajin hermostolliseen muistiin tehokkaammin kuin monet kilpailijansa sekä manipuloimaan isäntäyksilöitään siten, että nämä

kommunikoivat niitä eteenpäin useammin, laajemmalla alueella ja suurempaa huolellisuutta käyttäen kuin poolin muita informaatiojaksoja. Kuten alustavassa tarkastelussani osoitin, jo Paavalin tuntemalla kertomuksella on täytynyt olla melko korkea frekvenssi, ja kertomus on ilmeisesti säilynyt kohtuullisen muuttumattomana ainakin jonkin aikaa. Hypoteesini sisältää ajatuksen siitä, että tässä verrattain korkeassa kelpoisuudessa, jota Ensimmäinen korinttilaiskirje ilmentää, ei ollut kyse geneettisen ajautumisen kaltaisesta satunnaisilmiöstä, vaan se oli merkittävässä määrin seurausta viimeinen ateria -kertomuksen suhteellisesti tehokkaasta kyvystä hyödyntää *Homo sapiensin* lajityypillisiä kognitiivisia herkkyyksiä ja painotuksia. Hypoteesin kestävyys edellyttääkin sitä, että jatkotarkastelussa kertomuksen varhaisesta säilymis- ja leviämiskyvystä paljastuu muitakin merkkejä kuin Korintin-tapaus. Jos lisäevidenssiä löytyy, on mielekästä ja perusteltua siirtyä hypoteesitestauksen viimeiseen vaiheeseen. Siinä katson, onko myyttien tietynlaisessa muodossa, sisällössä ja käyttöyhteydessä nähtävissä jotain sellaista, mikä nykyisen neuro- ja kognitiotieteellisen tutkimuksen valossa voisi tehdä niistä kulttuurievoluutiivisesti poikkeuksellisen menestyvän informaatiotyyppin; yhteisöstatus on kelpoisuuden näkökulmasta enemmän selitystä edellyttävä kuin sitä selittävä ominaispiirre, sillä kulttuurientiteetillä täytyy jo statuksen saamiseksi olla informaatiopoolissa verrattain korkea frekvenssi, joten työekonomisista syistä rajaan sen kelpoisuustarkasteluni ulkopuolelle.

Tutkimuskysymykseni A- ja B-osioissa ja niihin liittyvissä hypoteeseissa on päällekkäisyyttä silloin, jos jatkotarkastelu puoltaa alkuperäkysymyksen kohdalla ei-historiallista selitysvaihtoehtoa. Valintahan on muuntelumahdollisuuksia rajaavien ja uuden muuntelun syntytodennäköisyyksiin vaikuttavien tekijöiden ohella yksi konvergenttisen evoluution perusmekanismeista, joten kelpoisuuskomponentti sisältyy myös A-osioon. Tässäkin tapauksessa erillinen kelpoisuuskysymys on kuitenkin paikallaan, sillä konvergenttisessä evoluutiossa valinta kytkeytyy juuri tietynlaiseen elinympäristöön ja valintapaine on siten hyvin spesifiä; viimeinen ateria -kertomus näyttäisi parintuhannen vuoden aikana menestyneen varsin monenlaisissa elinympäristöissä, joten sen korkealta vaikuttava kelpoisuus ei voi olla kokonaan sidoksissa kyseisen kulttuurientiteetin alkuperäiseen eikä edes tietynlaiseen elinympäristöön.

Ajallinen pääfokukseni on ensimmäisessä ajanlaskun alun jälkeisessä vuosisadassa. Tämä aikarajaus on mielivaltainen mutta pragmaattinen.



Ensimmäisen ja toisen vuosisadan vaihde ei muodosta varhaiskristillisyyden tai Rooman imperiumin historiassa minkäänlaista luonnollista taitekohtaa, mutta tutkimusekonomisista syistä jonkinlainen raja on välttämätön, ja tämä valitsemani kattaa tutkimuskysymykseni kannalta tärkeimmät lähteet, eli Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja neljä kanonista evankeliumia. En kuitenkaan takerru rajaukseeni orjallisesti, kun jokin tutkielmani aiheen kannalta olennainen erityiskysymys edellyttää vanhemman tai nuoremman lähdeaineiston huomioimista.

Etenen yleisestä yksityiskohtaisempaan -tekniikalla. Aloitan päälähteideni yleiskatsauksella ja keskinäisellä vertailulla. Seuraavaksi rakennan näiden havaintojen pohjalta muutamia todennäköisimmiksi arvioimiani fylogeneettisia puita, joiden avulla paikallistan jatkotarkastelua edellyttävät erityiskysymykset. Tutkielmani edetessä karsin pois epätodennäköisiksi osoittautuvia fylogenia-vaihtoehtoja, tarkastelen syvemmin jäljelle jäävien puiden osoittamia erityiskysymyksiä ja etenen osaratkaisujen kautta tutkimustuloksiin.

Lopullisena pyrkimyksenäni on esittää *yksi tieteellisesti uskottava, sekä sisäisesti koherentti että mahdollisuuksien mukaan myös horisontaalis-vertikaalisesti konsilientti selitys sille, miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä ateriasta*. ”Yksi tieteellisesti uskottava” -fraasilla ilmaisen olevani tietoinen siitä, että historiatieteisiin yleisesti ja antiikintutkimukseen erityisesti sisältyy aina runsaasti epävarmuustekijöitä; eksegetiikan verrattain kapea, fragmentaarinen sekä monitahoisia tekstikriittisiä ja johdanto-opillisia erityiskysymyksiä käsittävä lähdeaineisto jättää väistämättä tilaa myös muunlaisille tutkimustuloksille. En kuitenkaan allekirjoita relativistista totuuskäsitystä, vaan tavoittelen tieteellistä progressiivisuutta. ”Sisäisellä koherenssilla ja horisontaalis-vertikaalisella konsilienssilla” tarkoitan sitä, että kokonaisselitykseni tulisi kattaa paitsi keskeisimmät lähdehavainnot ja tarjota ratkaisu tutkimustehtäväni kannalta kriittisimpiin eksegetiikan erityiskysymyksiin, myös kytkeytyä uskonto-, käyttäytymis- ja viime kädessä luonnontieteelliseen tutkimukseen.

### **3.5 Aikaisempi tutkimus**

Monet kysymyksenasetteluuni johtaneista eksegeettisistä raakahavainnoistani esiintyvät muodossa tai toisessa myös aiemmassa tutkimuksessa, mutta viimeinen ateria -myyttiä ei tietääkseni ole aiemmin tarkasteltu ensisijaisesti alkuperä-, säilymis- ja leviämiskysymysten kautta, eikä sen syntyä ei ole koskaan selitetty vastaavanlaisessa, tutkielmani kolmessa ensimmäisessä luvussa pohjustamassani

evoluutiobiologisessa ja -teoreettisessa viitekehyksessä. Tästä syystä sellaista aiempaa tutkimusta, jonka päälle oma tutkielmani suoraan rakentuisi tai jota se ennen kaikkea pyrkisi kommentoimaan, ei oikeastaan voi nimetä. Sen sijaan sellaista tutkimusta on olemassa runsaasti, joka käsittelee jollain huomionarvoisella tavalla jotain keskeisistä osakysymyksistäni; tämä pätee ennen muuta tutkimuskysymykseni A-osaan. Seuraavassa katsauksessa esittelen lyhyesti muutamia alkuperä- ja kelpoisuuskysymykseni kannalta olennaisimmiksi katsomiani nykytutkimuksia, sekä arvioin samalla alustavasti niiden selkeimpiä vahvuuksia ja heikkouksia.

Alkuperäkysymystäni koskevaa tutkimusta on valtavasti. Tämä johtuu ennen muuta siitä, että niin sanottu historian Jeesus on eksegetiikan vanhimpia ja yhä edelleen käsitellyimpiä aiheita, ja käytännössä jokainen Nasaretin miehen arvoitukseen pureutunut tutkija on vähintäänkin sivunnut myös kysymystä tämän viimeisestä ateristiasta. Koko pitkän ja lavean tutkimushistorian läpikäyminen ei olisi mitenkään mahdollista, eikä se olisi kysymyksenasetteluni kannalta myöskään tarkoituksenmukaista. Paljolti ne samat, keskenään jännitteiset raakahavainnot, joiden pohjalta muotoilin dikotomisen alkuperäkysymykseni, näyttäisivät nimittäin polarisoineen myös aiemman tutkimuksen kahteen hyvin vastaavantyyppiseen leiriin: monet nykytutkijat katsovat kertomuksen alkuperän olevan ehdottomasti Nasaretilaisen viimeisten päivien tapahtumissa, kun taas toiset pitävät sitä ilman muuta sepitteellisenä, varhaiskristillisten yhteisaterioiden tuottamana kulttiaitiologiana.<sup>202</sup> Koska kumpikin leiri käyttää melko vakiintunutta argumenttiarsenaalia, voi alkuperäkysymystä koskevaa aiempaa tutkimusta esitellä ekonomisesti keskittymällä vain muutamiin nykytutkijoihin rintamalinjojen molemmilta puolilta.<sup>203</sup>

Jeesus-tutkimuksen niin sanotun ”kolmannen etsinnän” suuriin oppi-isiin lukeutuva E. P. Sanders luettelee teoksensa *The Historical Figure of Jesus* (1993) alkulehdillä kymmenkunta asiaa, jotka Nasaretilaisesta hänen näkemyksensä

---

<sup>202</sup> Polarisoitumisen voimakkuudesta kielii sekin, että kaksi nykytutkijaa antaa tutkimuskonsensusesta kaksi lähes täysin vastakkaista näkemystä: ”The great majority of scholars agree that Jesus did celebrate a final meal with his followers on the night before his death, and that this took place at least in the context of Passover week” (Wright 2004, 562). ”There is an almost general agreement among scholars about the origin of this tradition: it arose in explanation of the existence and meaning of the ecclesiastical group meal called by Paul the Lord’s Supper” (Alikin 2011, 118).

<sup>203</sup> Olen hyvin tietoinen siitä, ettei kyseessä ole mitenkään tuore debatti, vaan monien keskeisten argumenttien juuret yltävät vähintäänkin Jeremiasin (esim. 1966) ja Bultmannin (esim. 1951) vastaavantyyppisiin näkemyseroihin. Lisäksi tiedostan sen, että on myös monia merkittäviä

mukaan tiedetään lähes varmuudella.<sup>204</sup> Tässä Sandersin luettelossa viimeinen ateria esiintyy historialliselta varmuusasteeltaan tasavertaisena muun muassa sellaisten tapahtumien kuin Johannes Kastajan suorittaman kasteen ja Pontius Pilatuksen antaman teloitusmääräyksen kanssa – tämä on huomionarvoista, sillä kasteen ja ristinkuoleman historiallisuutta ei kiistäne käytännössä kukaan vakavasti otettava Jeesus-tutkija.<sup>205</sup> Sanders täsmentää ja perustelee väitettään kirjansa 16. luvussa. Hänen mukaansa viimeinen ateria oli aasilla ratsastamisen ja temppelelprovokaation ohella yksi Nasaretilaisen kärsimysviikon kolmesta ”symbolisesta eleestä”, ja sen historiallisuudella on ”vahvin mahdollinen tuki”.<sup>206</sup> Sandersilla on kaksi pääargumenttia, joista ensimmäisen voisi tämän päivän Jeesus-tutkimuksen metodikaanonissa sijoittaa niin sanotun moninkertaisen todistuksen kriteerin ja jälkimmäisen taas jonkinmuotoisen yhteensopivuus- tai koherenssikriteerin alle.<sup>207</sup> Ensiksikin viimeinen ateria esiintyy sekä Paavalilla että synoptikoilla, eli Sandersin tulkinnan mukaan kahdessa itsenäisessä ja varhaisessa lähteessä.<sup>208</sup> Toiseksi, Sanders katsoo viimeisen aterian istuvan erittäin juohevasti osaksi hänen juutalais-eskatologista Jeesus-rekonstruktiotaan, jonka mukaan Nasaretilainen oli Israelin pian koittavaa restauraatiota saarnaava lopunaikojen profeetta, joka juutalaisen kertomusperinteen tarjoamien esikuvien tavoin julisti sanomaansa sekä sanoin että teoin.<sup>209</sup>

---

nykytutkimuksia (esim. Borg 2009; Lüdemann 2001), joiden alkuperänäkemykset eivät kunnolla sovi dikotomiseen esitystapaani.

<sup>204</sup> ”[T]hey are almost beyond dispute”, kuten Sanders (1993, 10) kyseisten seikkojen historiallisen varmuusasteen ilmaisee. Vrt. Sandersin (1985, 11) aikaisempi ”the almost indisputable facts” -luettelo, joka ei sisällä viimeistä ateriaa; myöhemmin Sanders (1985, 307) kuitenkin arvioi, että temppelelprovokaatio on historialliselta varmuusasteeltaan ”certain” ja viimeinen ateria ”almost equally certain”.

<sup>205</sup> Myös sellaiset historiallisuuskysymysten suhteen ääriskeptiset nykytutkijat kuten Jesus Seminar & Funk (1998, 54, 155) antavat kasteelle ja ristiinnaulitsemiselle korkeimman mahdollisen autenttisuusluokituksen.

<sup>206</sup> ”The passage in general has the strongest possible support” (Sanders 1993, 263).

<sup>207</sup> Nk. ”criterion of multiple attestation” sekä ”coherence”, ”consistency” tai ”historical coherence” (ns. autenttisuuskriteereistä ja Jeesus-tutkimuksen metodiikasta yleisesti ks. esim. Porter 2011; Meier 2011).

<sup>208</sup> Sanders (1993, 261) rinnastaa viimeinen ateria -kertomuksen historiallisen evidenssiperustan Jeesuksen opetukseen avioerosta, joka niin ikään esiintyy sekä Paavalilla että synoptikoilla: Sandersin (1993, 199–200) mukaan avioerokieltö on ”the best-attested saying of Jesus” ja ”[w]e may be certain that the prohibition of divorce on the grounds that remarriage is adultery goes back to Jesus.” Kirjansa perusajatuksen mukaisesti Sanders (1993, 263) ei viimeisen ateriankaan kohdalla yritä rekonstruoida sitä, mitä Jeesus kyseisessä tilanteessa aivan tarkalleen ottaen sanoi, vaan hän tyytyy toteamaan, että Jeesus ”said something about the cup, the bread, his body and his blood.”

<sup>209</sup> Sandersin (1993, 249–275) mukaan viimeinen ateria on yhteensopiva niin Palestiinan alueen ensimmäisen vuosisadan juutalaisuuden kontekstin kuin muiden Nasaretilaisen elämän kovimpien faktojen ja parhaimmin tuettujen tapahtumien kanssa. Jo aiemmassa Jeesus-monografiassaan Sanders (1985) korostaa voimakkaasti yhteensopivuuden keskeisyyttä autenttisuuskriteerinä: ratkaisevat yhteensopivuustekijät ovat ”facts about Jesus”, ”knowledge about the outcome of his life and teaching”, ”knowledge of the first-century Judaism” (Sanders 1985, 17) sekä lisäksi se,

N. T. Wright maalaa kirjassaan *Jesus and the Victory of God* (2004)

pääpiirteiltään varsin sandersmaisen Jeesus-rekonstruktion, ja hän päätyy melko samankaltaiseen, joskin reilusti yksityiskohtaisempaan ja täyteläisempään lopputulokseen myös viimeisen aterian kohdalla. Wrightin mukaan Nasaretilainen piti itseään messiaana ja oli tullut Jerusalemiin kuolemaan; viimeisen ateriansa Nasaretilainen tarkoitti voimakkaaksi symboliseksi teoksi, jossa hän yhdisti oman tarinansa Israelin exodus-kertomukseen.<sup>210</sup> Sandersin tavoin Wrightkin tukeutuu historiallisuusväitteessään moninkertaisen todistuksen kriteeriin sekä viimeinen ateria -kertomuksen varhaisuuteen, mutta hän vie molemmat argumentit Sandersia pidemmälle. Wright katsoo kertomuksen esiintyvän Uudessa testamentissa ”vähintään kolmena itsenäisenä muotona”<sup>211</sup> ja sanoo – väitettään juurikaan perustelematta – Paavalin saaneen kertomuksen jo 30-luvun alkupuolella.<sup>212</sup> Lisäksi Wright soveltaa ”kaksinkertaisen samankaltaisuuden ja erilaisuuden kriteeriksi” nimittämäänsä, teoksensa yleisargumentaatiossa hyvin keskeistä työkalua, epäsuorasti myös viimeinen ateria -kertomukseen. Tämän autenttisuuskriteerin mukaan sellainen traditio, joka sekä näyttää uskottavalta ensimmäisen vuosisadan juutalaisessa kontekstissa ja auttaa selittämään myöhempää kristillistä kehitystä että samanaikaisesti tekee Jeesuksesta riittävän erottuvan, palautuu todennäköisesti Nasaretilaisen toimintaan.<sup>213</sup> Wrightin tulkinnan mukaan viimeinen ateria oli lähestulkoon itsestäänselvä huipennus Nasaretilaisen apokalyptis-eskatologiselle valtakunta-agendalle.<sup>214</sup> Tavanomaisesta pääsiäisateriasta poiketen Nasaretilainen kuitenkin julisti aterialla ”uutta exodusta”, joka pian toteutuisi ”hänen itsensä kautta ja hänessä”.<sup>215</sup> Lisäksi

---

että Nasaretilainen oli lopulta ”the founder of a movement that eventuated in the Church” (Sanders 1985, 167).

<sup>210</sup> Wright 2004, 437–438, 554–559.

<sup>211</sup> ”[A]t least three independent forms” (Wright 2004, 559).

<sup>212</sup> Wright 2004, 556. Myöhemmin Wright (2004, 558) vielä kirjoittaa, että ”I find it *simply incredible* that so central and early a tradition as Paul recounts in 1 Cor. 11.23–6 would have been invented wholesale by the early church without a firm basis in Jesus’ own actions” (kursiivi lisätty).

<sup>213</sup> Ns. ”double similarity and dissimilarity” -kriteerin muotoilusta ks. Wright 2004, 86, 131–132; myös esim. Sanders (1985, 18–22) esittää melko vastaavatyypin ajatuksen.

<sup>214</sup> ”[I]t is completely consistent with the praxis, story and symbols we have studied – – If we have been on historical ground in the interwoven historical reconstruction so far, we might almost have predicted a final prophetic action such as this” (Wright 2004, 347–348).

<sup>215</sup> ”It indicated that the new exodus – – was happening *in and through Jesus himself*” (Wright 2004, 557, kursiivi alkuperäinen).

Wright pitää viimeistä ateriaa suorastaan välttämättömänä komponenttina selitettäessä 30–50-lukujen varhaiskristillisyyttä.<sup>216</sup>

Nämä Sandersin ja Wrightin Jesus-monografioiden kautta esittelemäni kolme argumenttia – varhaisuus, moninkertainen todistus ja yhteensopivuus – ovat se perusta, johon viimeinen ateria -kertomuksen historiatieteellistä tosiasiallisuutta korostavat nykytutkijat muodossa tai toisessa nojaavat. Sandersin–Wrightin tyylisiä argumentteja esittävät esimerkiksi John Koenig varhaiskristillisten ateriakäytäntöjen historiaa käsittelevässä teoksessaan *The Feast of the World's Redemption: Eucharistic Origins and Christian Mission* (2000), James D. G. Dunn Jeesus-järkäleessään *Jesus Remembered: Christianity in the Making* (2003) ja Brant Pitre Nasaretilaisen viimeiseen ateriaan keskittyvässä monografiassaan *Jesus and the Last Supper* (2015). Yhtenevien pääargumenttien lisäksi tätä alkuperäselitystä kannattavat nykytutkijat yleensä katsovat kanonisten ja etenkin synoptisten evankeliumien antavan historian Jeesuksesta muutenkin varsin todenmukaisen kuvan. He tyypillisesti korostavat Nasaretilaisen ja hänen toimintaympäristönsä juutalaisuutta, ennen muuta sen apokalyptis-eskatologisia piirteitä. Heidän tulkintansa mukaan Nasaretilaisella oli vahva profeettallis-marttyyrillis-messiaanisisista elementeistä koostunut kutsumus- ja pääratietoisuus, joten he eivät näe historiallisuuskysymyksen kannalta mitään ongelmallista myöskään siinä, että Paavalin ja synoptikkojen viimeinen ateria -kertomuksissa Jeesus paitsi ennustaa oman kuolemansa, myös tekee siitä teologisesti varsin sofistikoituneita tulkintoja.

Lähimmäs dikotomisen A-tutkimuskysymykseni toista selitysvaihtoehtoa tulevat niin sanotun Jeesus-seminaarin julkaisemat evankeliumieditiot *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (1993) ja *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (1998) sekä muutamien sen tieteellisesti meritoituneimpien jäsenten omat monografiat. Jeesus-seminaarin evankeliumieditioissa tiivistyvät varsin kattavasti ne keskeisimmät perustelut, joita historiallista alkuperäselitystä vastaan ja toisenlaisen alkuperäselityksen puolesta argumentoivat nykytutkijat käyttävät, joten aloitan niistä. Täydennän lisäksi katsaustani esittelemällä lyhyesti kaksi varhaista teosta kahdelta Jeesus-seminaariin osallistuneelta raamatuntutkijalta, sillä muutamat tutkimusasetelmani

---

<sup>216</sup> ”[A] quite radical scepticism about the whole event – leaves a major feature of very early Christianity *completely inexplicable*” (Wright 2004, 556, kursiivi lisätty). Ks. myös Wright 2004, 558, nootti 81.

kannalta olennaiset näkökulmat ja argumentit on näissä teoksissa viety pidemmälle kuin Jeesus-seminaarin omissa julkaisuissa.

Jeesus-seminaarin ensimmäisessä evankeliumieditiossa Jeesuksen sanat ja jälkimmäisessä taas teot on värikoodattu neliportaisella asteikolla sen mukaan, kuinka historiatieteellisesti todenmukaisia ne seminaarilaisten painotetun keskiarvonäkemyksen mukaan ovat.<sup>217</sup> Viimeinen ateria -kertomukset on synoptisissa evankeliumeissa painettu joko mustalla tai harmaalla ja Johanneksen evankeliumissa kauttaaltaan mustalla, eli Jeesus-seminaarin mukaan Nasaretilainen ei oikeastaan sanonut tai tehnyt mitään sellaista, mitä kyseisissä evankeliumikertomuksissa väitetään.<sup>218</sup> *The Acts of Jesus* -evankeliumiedition kommentaariosuudessa myös Ensimmäisen korinttilaiskirjeen viimeinen ateria -kertomus on painettu suurinta mahdollista epäautenttisuutta kuvastavalla mustalla värillä.<sup>219</sup>

Sandersin–Wrightin-linjasta poiketen Jeesus-seminääri suhtautuu ylipäättään hyvin skeptisesti synoptisten evankeliumien historialliseen todenmukaisuuteen, ja Johanneksen evankeliumille se ei anna käytännössä minkäänlaista historiallisuusarvoa.<sup>220</sup> Sen sijaan Jeesus-seminääri katsoo Nasaretilaisen sanojen ja tekojen välittyvän autenttisimmin hypoteettisen Q-dokumentin ja apokryfisen Tuomaan evankeliumin ensimmäisistä redaktiokerroksista.<sup>221</sup> Tämä lähdepohjanäkemyks vaikuttaa muutamalla ratkaisevalla tavalla myös Jeesus-seminaarin tulkintaan viimeinen ateria -kertomuksen historiallisuudesta. Viimeinen ateria -kertomus ei ensiksikään esiinny Q:ssa tai Tuomaan evankeliumissa.<sup>222</sup> Toiseksi, kertomus ei ole lainkaan yhteensopiva sen Nasaretilaisen kanssa, jonka Jeesus-seminääri ennen muuta juuri näiden kahden varhaiseksi ja toisistaan riippumattomiksi tulkitsemansa lähteen pohjalta

---

<sup>217</sup> Jeesus-seminaarin äänestys- ja tuloslaskukäytännöistä ks. Jesus Seminar & Funk & Hoover 1993, 35–37; Jesus Seminar & Funk 1998, 36–38.

<sup>218</sup> Jesus Seminar & Funk & Hoover 1993, 16–117, 259–260, 387–390, 445–452; Jesus Seminar & Funk 1998, 138–139, 249–250, 347–351, 417–423. Värikoodien merkityksistä ks. Jesus Seminar & Funk & Hoover 1993, 36; Jesus Seminar & Funk 1998, 36–37.

<sup>219</sup> Jesus Seminar & Funk 1998, 250.

<sup>220</sup> Jeesus-seminääri arvioi, että vain 18 % evankeliumien Jeesus-replikeista ja 16 % Jeesuksen teoista palautuu hyvin tai melko todennäköisesti Nasaretilaisen toimintaan (lukuarvot suoraan Jesus Seminar & Funk 1998, 1). Neljäs evankeliumi on Jeesuksen sanojen osalta painettu kokonaan mustalla (Jesus Seminar & Funk & Hoover 1993, 401–470), ja tekojenkin kohdalla päävärit ovat musta ja harmaa (Jesus Seminar & Funk 1998, 365–440).

<sup>221</sup> Jeesus-seminaarin lähderatkaisuista ks. Jesus Seminar & Funk & Hoover 1993, 9–26. Kuvaavaa on se, että Q:sta ja Tuomaan evankeliumista peräisin olevat Jeesuksen lauseimat hallitsevat autenttisiksi tulkittujen traditioiden listaa (Jesus Seminar & Funk & Hoover 1993, 550–553; ks. myös Jesus Seminar & Funk 1998, 566–568).

<sup>222</sup> Jesus Seminar & Funk (1998, 251) eksplisiittisesti sanovat tämän olevan yksi syy epäillä kertomuksen historiallisuutta.

rekonstruoi. Tämän rekonstruktion mukaan Nasaretilainen oli ei-eskatologinen viisaudenopettaja-eksorkisti, joka ei puheissaan viitannut itseensä eikä varsinkaan omaan kuolemaansa; leipä- ja maljalauselmät sopivatkin selvästi paremmin varhaiskristittyjen kuin Nasaretilaisen suuhun.<sup>223</sup> Lisäksi kertomus ei ole myöskään yhteensopiva Nasaretilaisen ajallis-maantieteellis-kulttuurillisen kontekstin kanssa, sillä veren juomisesta puhuva kertomus ei Jeesus-seminaarin mukaan olisi mitenkään voinut syntyä Palestiinan juutalaisessa miljöössä, vaan kertomuksen ja sen taustalle oletetun kulttiateriaformaatin on täytynyt saada alkunsa pikemminkin Vähässä-Aasiassa tai Kreikassa.<sup>224</sup> Jeesus-seminaarikin noteeraa viimeinen ateria -tradition varhaisuuden sekä viittaa sen kohdalla moninkertaisen todistuksen kriteeriin,<sup>225</sup> mutta se ei anna näille argumenteille läheskään vastaavanlaista painoarvoa kuin Sandersin–Wrightin-linja. Jeesus-seminaari ei selitä kovin suoraan sitä, miksi se ohittaa kyseiset argumentit niin kevyesti, mutta epäsuorasti voi päätellä, että synoptisten evankeliumien tavoin myöskään Paavalin kirjeet eivät lukeudu sen tärkeimmiksi tulkitsemiin lähteisiin, eikä moninkertainen todistus ole sille yhtä keskeinen autenttisuuskriteeri kuin yhteensopivuus.<sup>226</sup>

Yksi tärkeä teos Jeesus-seminaarin julkaisemien evankeliumieditioiden yleiseetoksen ja niiden viimeinen ateria -näkemysten taustalla on John Dominic Crossanin Jeesus-monografia *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (1991). Crossanin lähdepohjanäkemys on poikkeksellisen hienojakoinen ja osittain varsin omintakeinenkin,<sup>227</sup> mutta muuten hänen perusmetodologiansa, rekonstruktionsa Nasaretilaisesta sekä näkemyksensä viimeinen ateria -kertomuksesta ovat varsin lähellä Jeesus-seminaaria. Crossanin merkittävin lisäargumentti – ja hänen oma pääargumenttinsa – kertomuksen historiatieteellistä tosiasiallisuutta vastaan on se, ettei sitä esiinny lainkaan hänen

<sup>223</sup> Jesus Seminar & Funk 1998, 34, 139, 251; Jesus Seminar & Funk & Hoover 1993, 32, 118, 260, 388.

<sup>224</sup> Jesus Seminar & Funk 1998, 139.

<sup>225</sup> Jesus Seminar & Funk & Hoover (1993, 387–388) katsovat, että viimeinen ateria -kertomus esiintyy kenties jopa kolmessa toisistaan riippumattomassa lähteessä (1. Kor., Mark. ja Luuk.).

<sup>226</sup> Jesus Seminar & Funk & Hoover (1993, 87–89) eivät esim. tulkitse avioerokiellon palautuvan Nasaretilaisen sanoihin, vaikka he katsovat sen esiintyvän Paavalilla, Markuksella ja Q:ssa, eli peräti kolmessa toisistaan riippumattomassa lähteessä. Vrt. esim. Sanders 1993, 199–200. Jesus Seminar & Funk (1998, 139) käyttävät ilmausta ”the earliest mention of the meal is provided by Paul of Tarsus, a hellenistic jew” aivan kuin se olisi yksi keskeinen peruste epäillä viimeinen ateria -kertomuksen autenttisuutta.

<sup>227</sup> Crossan (1991, xxvii–xxxiv, 427–434) erottaa kaikkiaan neljä lähdekerrostumaa, joista varhaisimpaan (30–60 CE.) hän lukee muutamien Paavalin kirjeiden sekä vielä suhteellisen tavanomaisten Q:n ja Tuomaan evankeliumin ensimmäisen version lisäksi mm. sellaisia lähteitä

kanonisista evankeliumeista riippumattomaksi katsomansa Didakheen kahdessa ateriarukouksessa, joista myöhäisemmänkin hän ajoittaa ensimmäisen vuosisadan lopulle.<sup>228</sup> Vaikka Crossan yleisesti korostaa autenttisuusravintoissaan tradition varhaisuuden ja moninkertaisen todistuksen painoarvoa jopa Sandersin–Wrightin-linjaa voimakkaammin sekä katsoo viimeinen ateria -kertomuksen täyttävän molemmat ehdot erinomaisesti, ei hänkään anna täysin tyhjentävää selitystä sille, miksi poikkeaa perusmetodologiastaan kyseisen kertomuksen kohdalla.<sup>229</sup> Jeesus-seminaarin tavoin Crossankin näyttää tässä kohtaa asettavan etusijalle yhteensopimattomuuden. Crossanin mukaan yksi Nasaretilaisen keskeisistä toimintatavoista oli omassa aikalaistilanteissaan poikkeuksellisen avoin ateriatyöyhteys,<sup>230</sup> ja hän katsoo Didakheen ateriarukousten jatkavan autenttisemmin tätä Nasaretilaisen ateriatraditiota kuin Paavalin ja synoptikkojen viimeinen ateria -kertomukset.<sup>231</sup>

Toinen mainitsemisen arvoinen teos on Burton L. Mackin Markuksen evankeliumin ja viime kädessä koko kristinuskon syntyä tarkasteleva teos *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (1988). Mack edustaa niin historiallisuuskysymyksiin liittyvän skeptisyytensä kuin viimeinen ateria -näkemystensä osalta eräänlaista äärilaitaa. Myös Mack katsoo Q:n varhaisimman kerrostuman tarjoavan parhaan näkymän Nasaretilaisen elämään,<sup>232</sup> mutta hänen varsinainen kiinnostuksen kohteensa ei ole se, mitä Nasaretilainen mahdollisesti sanoi tai teki. Sen sijaan Mack maalaa evankelista Markuksesta kuvan oppineena ja luomisvoimaisena mytologina, joka yhdisteli senaikaisten Jeesus-liikkeiden ja Kristus-kulttien jo vahvasti omiin suuntiinsa mytologisoituneista traditioista kristinuskon syntykertomuksen. Mack korostaa voimakkaasti evankelistan omaa tarinankerronallista panosta erityisesti Jeesuksen viimeisten päivien kuvauksen kohdalla.<sup>233</sup> Viimeinen ateria -kertomus on tässä hyvin keskeinen osa Mackin pääteesiä, sillä hän argumentoi Markuksen luoneen ”uuden alkuperämyyttinsä”

---

kuten nk. ”Egertonin evankeliumi”, ”Heprealisten evankeliumi” sekä Pietarin evankeliumista suodatettu ”Ristin evankeliumi”.

<sup>228</sup> Crossan 1991, 360–367, 431. Myös Jesus Seminar & Funk (1998, 250–251) noteeraavat *Didakheen*, mutta he eivät anna sille läheskään samanlaista painoarvoa.

<sup>229</sup> Crossan 1991, xxix–xxxiv, 360.

<sup>230</sup> ”[O]pen commensality – – the radical social egalitarianism practiced by Jesus and his followers” (Crossan 1991, 361, kurssiivi alkuperäinen). Aiemmin Crossan (1991, 341) sanoo, että käytäntö oli ”the hearth of the original Jesus movement”.

<sup>231</sup> Crossan 1991, 361–367.

<sup>232</sup> Mack 1988, 53–60.

<sup>233</sup> ”[T]he temple act is a Markan fabrication. – – The story of the arrest is a Markan fiction. – – The trial is really a very vicious fiction. – – This is the earliest narrative there is about the



sepittämällä passiokertomuksen tuntemansa viimeinen ateria -tradition ympärille.<sup>234</sup> Mack ei oikeastaan edes käsittele sitä mahdollisuutta, että viimeinen ateria -kertomus olisi voinut saada alkunsa Nasaretilaisen ainutkertaisesta elämäntapahtumasta.<sup>235</sup> Toki Mackin noteeraa traditon varhaisuuden, mutta hän ei vaikuta pitävän asiaa alkuperäkysymyksen kannalta millään tavalla relevanttina. Poikkeuksellisesti hän ei viittaa lainkaan moninkertaiseen todistukseen, vaan katsoo Markuksen editoineen Paavalin tuntemaa viimeinen ateria -kertomusta ja muiden kanonisten evankelistojen taas näitä kahta tai jompaakumpaa niistä; Mack ei täsmennä, millä tavoin tai missä formaatissa hän katsoo kertomuksen Markukselle päätyneen.<sup>236</sup>

Mackin merkittävin lisäkontribuutio A-osakysymyksen kannalta on siinä, miten hän vihjaa viimeinen ateria -kertomuksen saaneen alkunsa. Vaikka Mackin fokus on passiokertomuksen alkuperässä, tulee hän samalla tutkielmani ydinterminologiaa sivuten nimittäneeksi myös Paavalin tuntemaa viimeinen ateria -kertomusta niin ”kulttilegendaksi”, ”aitiologiseksi legendaksi” kuin ”hellenistisen kulttiaterian aitiologiseksi myytiksikin”.<sup>237</sup> Mack ei missään kunnolla määrittele näitä termejä tai täsmennä alkuperäajatustaan, mutta sanat näyttäisivät hänen kielenkäytössään tarkoittavan sitä, että kyseinen kertomus on paitsi rituaaliinsa nähden sekundaarinen, myös tavalla tai toisella sen tuotos.<sup>238</sup> Myös Jeesus-seminaari ja Crossan korostavat varhaiskristillisten yhteisäterioiden ratkaisevaa osuutta viimeinen ateria -kertomuksen synnyssä, mutta siinä missä nämä kaksi antavat merkittävää kausaalista painoarvoa myös Nasaretilaisen

---

crucifixion of Jesus. It is a Markan fabrication. — The story of Judas’ betrayal is a Markan fiction.” (Mack 1998, 292–304).

<sup>234</sup> Mackin (1988, 275–276, 288–312) mukaan viimeinen ateria -kertomus oli käytännössä ainoa Jeesuksen viimeisiin päiviin sijoittuva traditio, joka Markuksella oli käytettävissään; sen pohjalta evankelista loi ”a new myth of origins” (Mack 1988, 323).

<sup>235</sup> Yhdessä alaviitteessään Mack (1988, 120, kursiivi lisätty) kritisoi aiempaa tutkimusta sanomalla, että ”[t]he second mistake is *the assumption* that there was such a Last Supper”. Myöhemmin Mack (1988, 298) toteaa kuin ohimennen – tämän tulkintalinjan yhteen ikonisimpaan edustajaan viitaten –, että ”[h]is attempt can safely be discounted in favor of a more reasonable approach.”

<sup>236</sup> Mack 1988, 298.

<sup>237</sup> Mack 1988, 114–20, 298–304.

<sup>238</sup> Mack 1988, 80–83, 114–20, 298–304. Kahdessa alaviitteessään Mack (1988, 20–23) käsittelee lyhyesti näkemyksiään rituaaleista, myyteistä, symboleista sekä ilmiöstä nimeltä ”mythmaking”, mutta pelkkä lista strukturalisteiksi luokiteltavista tai syvyyspsykologiasta ammentavista sosiaaliantropologeista sekä lyhyt selostus Jonathan Z. Smithin ajattelulusta ei juurikaan valota sitä, mitä hän rituaali–myytti–vuorovaikutuksella ja myyrintekemisellä yleisesti ja etenkin viimeinen ateria -kertomuksen kohdalla tarkoittaa.

muulle ateriatoinnille, ei Mack näytä pitävän sellaista kuin hypoteettisena eikä alkuperän kannalta kovinkaan olennaisena tekijänä.<sup>239</sup>

Keskeisimmät viimeinen ateria -kertomuksen historiatieteellistä tosiasiallisuutta vastaan käytetyt argumentit ovat siis sen puuttuminen Q:sta, Tuomaan evankeliumista ja Didakheesta, yhteensopimattomuus Nasaretilaisesta ja tämän toimintakontekstista laadittujen rekonstruktioiden kanssa sekä kertomuksen hellenistis-kulttuurinen sisältö ja kultiaitiloginen muoto. Näitä Jeesus-seminaarin, Crossanin ja Mackin julkaisujen kautta esittelemiäni argumentteja käyttävät tai niiden loppupäätelmiä ottavat jossain muodossa suoraan lähtökohdikseen erityisesti sellaiset nykytutkijat, jotka korostavat yhteisaterioiden keskeisyyttä varhaiskristillisyydessä ja näkevät sen osana yleistä kreikkalais-roomalaista ateriatraditiota. Jeesus-seminaarin–Crossanin–Mackin-linjaan tukeutuvia ateriamonografioita ovat esimerkiksi Dennis E. Smithin *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (2003), Hal Taussigin *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity* (2009) ja Valeriy A. Alikinin *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (2010).

Kuten katsauksestani käy ilmi, alkuperäkysymyksen osapuolten perustavanlaatuisimmat erimielisyydet koskevat muutamien lähteiden ajoitusta, keskinäisiä riippuvuussuhteita ja joitakin muita johdanto-opillisia kysymyksiä, minkä lisäksi heidän välillään vallitsee eräänlainen minimalistit–maksimalistit-asetelma, jossa yksi osapuoli katsoo todistustaakan kuuluvan autenttisuusväitteen esittäjällä, kun toinen taas näkee asian päinvastoin. Sandersin–Wrightin-linja ja Jeesus-seminaarin–Crossanin–Mackin-linja voivatkin käyttää samaan lähdekorpukseen varsin samansisältöistä työkalupakkia ja tehdä vieläpä runsaasti samoja havaintoja, mutta päätyä silti tutkimustuloksissaan hyvin kauas toisistaan. Perustavanlaatuisten erimielisyyksien huomattava vaikutus loppupäätelmiin näkyy erityisesti siinä, miten molemmat osapuolet sanovat painottavansa autenttisuusarvioissaan jonkinmuotoista yhteensopivuuden kriteeriä.

---

<sup>239</sup> Jesus Seminar & Funk (1998, 15–17, 348) antavat viimeinen ateria -kertomukselle luokituksen ”cult legend” ja myöhemmin sanovat kertomuksen edustavan ”the ritualization of many meals Jesus ate with his followers, including a last meal.” Myös Crossan (1991, 360) katsoo, että viimeinen ateria -kertomus ”stem not from him [historical Jesus] but from the liturgical creativity of the early communities.” Toisaalta Crossanin (1991, 361) sanoo, että ”Jesus and those closest to him would have had a last supper” tarkoittaen sitä, että Nasaretilainen usein aterioi seuraajiensa kanssa, ja yksi tällainen ateria sattui jäämään heidän viimeisekseen. Vrt. Mack 1988, 80–83.

Kun nyt alkuperäkysymyksen osalta peilaan aiempaa tutkimusta pohjustuslukuissani tekemiini raakahavaintoihin sekä vertaan osapuolten näkemyksiä toisiinsa, näen kummankin osapuolen argumentoinnissa muutamia olennaisia heikkouksia ja keskeneräisyyksiä. Kuten yllä jo vihjasin, katson molempien osapuolten painottavan yhteensopivuutta tarpeettoman paljon suhteessa siihen, kuinka arbitraarinen ja siten epäanalyyttinen autenttisuuskriteeri se viime kädessä on. Etenkin arviot yhteensopivuudesta tai -sopimattomuudesta rekonstruoidun Nasaretilaisen kanssa sisältävät hyvin tulkinnanvaraisia ja epävarmoja lenkkejä; viimeinen ateria -kertomus edellyttää vieläpä sitä, että tutkija ottaa kantaa Nasaretilaisen itseymmärryksen, motiivien sekä suunnittelu- ja ennakointikyvyn kaltaisiin, tieteellisillä menetelmillä äärimmäisen hankalasti saavutettavissa oleviin asioihin. Kontekstirekonstruktiot ovat tieteellisesti tukevammalla perustalla, mutta myös kontekstiyhteensopivuus ja -sopimattomuus ovat ongelmallisia autenttisuuskriteereitä. Jos synoptisista, moninkertaisen todistuksen kriteerin tavalla tai toisella täyttävistä Jeesus-traditioista karsisi pois kaiken sellaisen materiaalin, jonka katsoisi sopivan paremmin varhaiskristittyjen kuin Nasaretilaisen toimintakontekstiin, ei jäljelle jäisi juuri muuta kuin kertomus Johanneksen Jeesukselle suorittamasta kasteesta. Wrightmaisella yhteensopivuuden ja erilaisuuden kriteerin yhdistelmällä taas voisi halutessaan vahvistaa melkein päin minkä tahansa synoptisen Jeesus-tradition autenttisuuden, joten en pidä sitäkään kovin toimivana tapana ottaa kantaa viimeinen ateria -kertomuksen alkuperään.

Sandersin–Wrightin-linja nostaa nähdäkseni aivan oikeutetusti etusijalle verrattain laajaa johdanto-opillista konsensusta nauttivat kanoniset lähteet, mutta siitä huolimatta se sivuuttaa erityisesti Didakheen sekä osittain myös Q:n ja Tuomaan evankeliumin turhan kevyesti. Lisäksi linjan edustajat eivät kunnolla käsittele viimeinen ateria -kertomuksen kulttiaitiologista muotoa eivätkä varsinkaan sitä, miten useat kulttiaitiologiat niin kreikkalais-roomalaisessa maailmassa kuin lukuisissa muissakin ajallis-maantieteellisissä konteksteissa ovat ilmiselvästi rituaaleihinsa nähden sekundaarisia. Tähän liittyen he pitävät myös tarpeettoman itsestäänselvänä ja ohittamattomana argumenttina sitä, että varhaiskristillisten yhteisaterioiden ja viimeinen ateria -tradition olemassaolon voisi selittää ainoastaan Nasaretilaisen ainutkertaisen elämäntapahtuman kautta.

Jeesus-seminaarin–Crossanin–Mackin-linjan epäilevä suhtautuminen synoptisten evankeliumien historiatieteelliseen tosiasiallisuuteen vaikuttaa

nykyihmislajin aisti- ja muistijärjestelmien virheherkkyyden näkökulmasta oikeansuuntaiselta lähtökohdalta, mutta linjan samanaikaisesti hyvin voimakas tukeutuminen suuria johdanto-opillisia kysymysmerkkejä sisältäviin apokryfisiin ja hypoteettisiin lähteisiin ei täysin ongelmattomasti sovi yhteen peräänkuulutetun skeptisyyden kanssa. Linjan edustajat eivät tarjoa lainkaan tyydyttävää selitystä sille, miksi he sivuuttavat varhaisuuden ja moninkertaisen todistuksen kriteerin viimeinen ateria -kertomuksen kohdalla, vaikka he yhtä aikaa sekä korostavat niiden yleistä argumenttiarvoa että pääsääntöisesti katsovat kyseisen tradition täyttävän ne molemmat erinomaisesti. Jeesus-seminaarin–Crossanin–Mackin-linja huomioi aivan oikein viimeinen ateria -kertomuksen kulttiaitiologisen muodon, mutta siinä missä luokitus olisi pikemminkin vasta relevantti syy tarkastella lähemmin tradition alkuperää, käyttävät linjan edustajat sitä suoraan ja vieläpä hyvin keskeisenä argumenttina sen historiatieteellistä tosiasiallisuutta vastaan. Lisäksi linjan edustajien käyttämät määritelmät heidän alkuperäargumenttinsa kannalta keskeisistä käsitteistä, kuten ”kulttiaitiologiasta”, ”legendasta” ja erityisesti ”myytistä”, ovat tieteellisesti uskottavan kausaaliselittämisen tarpeisiin liian sumeita. Myös linjan edustajien esittelemä vertailuaineisto on lopulta varsin niukkaa ja yksipuolista, minkä lisäksi he eivät täsmennä, onko sillä heidän alkuperäselityksessään homologinen vai analoginen rooli.

Myös Jeesus-traditioiden periytymistapojen tutkimuksella on Uuden testamentin eksegetiikassa pitkä historia.<sup>240</sup> Kysymykset uskonnollisiksi luokiteltavien kulttuurientiteettien säilymisestä ja leviämisestä lukeutuvat kognitiivisen uskontotieteenkin varhaisimpiin ja suosituimpiin tutkimusaiheisiin.<sup>241</sup> Ilmeisesti näistä trendeistä johtuen on traditioiden välittymistä tutkittu kohtuullisen paljon myös kognitiivisen uskontotieteen eksegeettisessä haarassa.<sup>242</sup> Samaten rituaalit sekä rituaalien ja periytymisprosessien yhteys lukeutuvat niin yleisen kuin raamatuntutkimuksessakin harjoitetun kognitiivisen uskontotieteen suosikkiaiheisiin.<sup>243</sup> Tutkimuskysymyksen B-osan kaltaista, evoluutiobiologisesta ja -teoreettisesta viitekehyksestä nousevaa säilymis- ja leviämiskysymystä ei viimeinen ateria -kertomuksen kohdalla ole kuitenkaan aiemmin esitetty. Myös

---

<sup>240</sup> Tutkimushistoriaa tältä osin esittelevänä yleiskatsauksena ks. esim. Byrskog 2011b; nk. muotokriittiseen tutkimukseen keskittyvänä katsauksena ks. esim. Hultgren 2011.

<sup>241</sup> Esim. Boyer 1994; 2001; Pyysiäinen 2001; Barrett & Nyhof 2001; Boyer & Ramble 2001; Atran 2004.

<sup>242</sup> Esim. Czachesz 2010; 2017.

<sup>243</sup> Esim. McCauley & Lawson 2002; Whitehouse 1995; 2004; Uro 2011b; 2016; Czachesz 2017.

sellaista nykytutkimusta, jossa aihettani sivutaan jollain tutkimusasetelmani kannalta relevantilla tavalla, löytyy suhteellisen niukasti, mikä on hieman kummallista yllä esittelemiäni tutkimustrendejä vasten. Nykykeksegeeteistä kenties lähimmäksi B-kysymystäni ja siihen liittyvää kelpoisuushypoteesiaani tulevat James Dunn ja Richard Bauckham. Vaikka kumpikaan heistä ei käsittele kulttuuria darwinistisena prosessina, eivätkä he siten esitä varsinaisia kelpoisuuskysymyksiä, on heillä kummallakin suhteellisen huolellisesti muotoiltu, yksilöiden välisen kommunikoinnin merkitystä korostava, populaatiogeneettisen ajatustapani kanssa edes jollain tavalla yhteensovitettavissa oleva ja viimeinen ateria -kertomuksen kiitettävästi huomioiva runkoteoria Jeesus-traditioiden periytymisprosesseista.

Dunn käsittelee jo alkuperäkysymyksen kohdalla mainitsemassani *Jesus Remembered* -kirjassaan kohtuullisen mittavasti Jeesus-traditioiden välittymistapoja, ja tässä yhteydessä hän tarkastelee lyhyesti myös viimeinen ateria -kertomusta; myöhemmin hän esittää käytännössä vastaavat näkemykset aihepiiriin keskittyvässä kokoomateoksessaan *The Oral Gospel Tradition* (2013). Dunn korostaa voimakkaasti sitä, että Jeesus-traditioissa oli alun perin ja vielä pitkään synoptisten evankeliumien kirjoittamisen jälkeenkin kyse ennen muuta ”elävistä suullisista traditioista”.<sup>244</sup> Synoptisten evankeliumien historiatieteelliseen tosiasiallisuuteen varsin optimistisesti suhtautuvan Dunnin keskeinen argumentti on se, että hän katsoo Jeesus-traditioiden tyyppisen materiaalin periytyneen omassa ajallis-maantieteellis-kulttuurillisessa kontekstissaan erittäin luotettavasti. Dunnin luotettavuusväitteen perusta on Kenneth E. Baileyn näkemyksissä suullisten traditioiden välittymisprosesseista nykypäivän Lähi-idän kyläyhteisöissä, joista sekä Bailey että Dunn vetävät varsin mutkattomasti yhtäläisyysmerkit varhaiskristillisyyden syntykonteksteihin. Baileyn argumentaatiota seuraten Dunn katsoo, että Jeesuksen seuraajat välittivät hänen opetuksiaan ja hänestä kertovia traditioita eteenpäin ”epämuodollisesti” mutta ”kontrolloidusti”, eli vaikka välittymisprosessi ei perustunut varsinaisille opetustilanteille eikä opettaja–oppilas-tyyppisille asetelmille, tunsivat yksilöt yhteisön avaintraditiot niin hyvin, ettei kukaan niitä uudelleen kertoessaan voinut sepittää omiaan.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Ilmaus ”living oral tradition” toistuu eri muodoissaan Dunnilla (2003; 2013) lukemattomia kertoja.

<sup>245</sup> Dunn 2003, 205–254; Dunn 2013; Bailey 1995a; 1995b. Dunnin Baileylta omaksuma ydintermi on ”informal controlled oral tradition”.

Tässä perinteenvälittymisen viitekehyksessä viimeinen ateria -kertomus edusti Dunnin mukaan traditiotyyppiä, jonka kohdalla kertojayksilöiden variointimarginaali oli vielä tavanomaistakin kapeampi. Dunn ei käytä myytti-termiä tai kulttuurievolutiivisia käsitteitä, mutta hän tulee verrattain lähelle kysymyksenasetteluani katsoessaan, että viimeinen ateria -kertomus oli ”monien” tai ”useimpien” varhaiskristillisten yhteisöjen tuntema ”perustavanlaatuinen traditio”.<sup>246</sup> Dunn ei täysin eksplisiittisesti selitä argumentoimiensa syy–seuraus-suhteiden ensisijaisia vaikutussuuntia eikä hän tee käytännössä minkäänlaista teknistä eroa lisääntymisfrekvenssin ja periytymisprosessin luotettavuuden välille. Hän kuitenkin sivuaa kelpoisuushypoteesiani esittäessään – jälleen toki toisenlaista terminologiaa käyttäen – sekä kertomuksen levinneisyyden että sen stabiiliuden johtuvan kyseisen tradition yhteisöstatuksesta ja käyttöyhteydestä. Dunn luokittelee viimeinen ateria -kertomuksen ”liturgiseksi traditioksi”,<sup>247</sup> jonka levinneisyys perustui sen säännölliseen käyttöön varhaiskristillisillä yhteisäterioilla.<sup>248</sup> Dunnin mukaan tällaisten ”pyhien sanojen” periytymisprosessit ovat yleisesti ottaen myös poikkeuksellisen luotettavia, koska ne perustuvat traditioiden keskeiseen asemaan yhteisön identiteetissä sekä sanojen ”pyhään toistamiseen” yhteisön juhlatilaisuuksissa.<sup>249</sup>

Jo mainitsemieni seikkojen lisäksi Dunn poikkeaa tutkimusasetelmastani merkittävästi siinä, ettei hän käsittele lainkaan sisältöelementtien mahdollisia vaikutuksia viimeinen ateria -kertomuksen kelpoisuuteen. Huomattava poikkeus on myös se, että Dunnilla alkuperäkysymys sekä säilymis- ja leviämiskysymykset kietoutuvat tiukasti yhteen. Dunn katsoo historiatieteellisen tosiasiallisuuden olleen yksi keskeinen syy siihen, miksi varhaiskristityt välittivät Jeesus-traditioita eteenpäin juuri niin huolellisesti kuin hän väittää heidän välittäneen.<sup>250</sup> Viimeinen

<sup>246</sup> Dunn 2003, 230.

<sup>247</sup> Dunn 2003, 226–231; 2013, 68–70.

<sup>248</sup> ”[T]hese words were familiar within many/most early Christian communities because they used them in their regular celebrations of the Lord's Supper” (Dunn 2003, 230). Ks. myös Dunn 2013, 68–70.

<sup>249</sup> ”In this case the studies in orality have confirmed what might anyway have been guessed: that tradition functioning as 'sacred words' within a cult or liturgy is generally more conservative in character; the transmission (if that is the best term) is in the nature of sacred repetition in celebration and affirmation of a community's identity-forming tradition” (Dunn 2003, 226).

<sup>250</sup> Dunn 2003, 239–245. Aiemmin Dunn (2003, 206–207) tähän liittyen referoi ja osin siteeraakin Baileyn (1995a, 7; 1995b) kuvausta traditiotyypistä, jota hän väittää yhteisön kontrolloivan niin tiukasti, että niiden periytymisprosesseissa voivat muuttua ainoastaan detaljit: sellaisia ovat ”[w]ell-told accounts of the important figures in the history of the village or community; 'if there is a central figure critical to the history of the village, stories of this central figure will abound'.”

ateria -kertomuksenkin kohdalla Dunn katsoo, että Nasaretilaisen vaikutus oli ratkaiseva paitsi tradition alkuperän, myös sen periytymisprosessin kannalta.<sup>251</sup>

Kun tarkastelen Dunnin näkemyksiä pohjustusluvuissani tekemiäni havaintoja vasten, näen hänellä muutamia kelpoisuuskysymyksen kannalta relevantteja näkökohtia ja painotuksia, mutta yhtäaikaaisesti näen hänen taustateorioidensa ja kysymyksenasettelunsa olevan varsin kaukana omistani, minkä lisäksi monet hänenkin viimeinen ateria -kertomusta koskevista päätelmistään vaikuttavat melko hätäisiltä ja keskeneräisiltä. Dunn korostaa nähdäkseni aivan oikein viimeinen ateria -kertomuksen ja myyttien kaltaisten kulttuurientiteettien luonnetta ennen muuta suullisina traditioina, mutta samalla hän sivuuttaa aivan liian kevyesti sen mahdollisuuden, että viimeinen ateria -kertomuksen säilyminen ja leviäminen voisivat selittyä myös hermokudoksen ulkopuolisten informaatiovarastojen ja -kuljettimien kautta. Kulttikonteksti on yksi potentiaalinen selitys myyttien korkealle kelpoisuudelle, mutta kuten aiemmin totesin, varhaisimmat todisteet viimeinen ateria -kertomuksen liturgisesta käytöstä eivät ole peräisin ensimmäiseltä eivätkä vielä edes toiselta vuosisadalta, ja kertomuksen käyttötavoista vaikkapa 50-luvun kulttiyhteisöissä on mahdotonta sanoa mitään kovin täsmällistä. Tätä taustaa vasten Dunnin yksioikoisen toteava ja hänen argumentaationsa kannalta keskeinen väite viimeinen ateria -kertomuksen kaavamaisesta ja säännöllisestä toistamisesta varhaiskristillisillä yhteisäterioilla vaikuttaa erittäin kummalliselta. Hieman ristiriitaista on myös se, että Dunn selittää viimeinen ateria -kertomuksen säilymis- ja leviämiskykyä suoraan sen yhteisöstatuksella, vaikka jo yhteisöstatuksen saavuttaminen edellyttää kulttuurientiteetiltä suhteellisen hyvää säilymis- ja leviämiskykyä.

Monet Baileyn näkemyksistä, kuten esimerkiksi väitteet kertomusten ja performatiivisen tarinankerronnan keskeisyydestä sekä traditioihin kohdistuvasta yhteisökontrollista, vaikuttavat oikeansuuntaisilta ja jatkokehittelyn arvoisilta. Baileyn tutkimuksesta ei kuitenkaan ole sellaiseksi taustateoriaksi jollaisena Dunn sitä käyttää. Kyseessä ei ensinnäkään ole tieteellisten standardien mukaan laadittu antropologinen etnografia, vaan Lähi-idässä pitkään asuneen raamatuntutkijan

---

<sup>251</sup> ”It was tradition remembered as begun by Jesus himself, and remembered thus from as early as we can tell. — [T]he characteristics of oral tradition remain clear: a concern to maintain the key elements of the words used by Jesus as carefully as necessary, with a flexibility (including elaboration) which in this case no doubt reflects the developing liturgical practices of different churches.” (Dunn 2003, 230–231).

omakohtaisiin kokemuksiin perustuva esseemäinen kirjoitus.<sup>252</sup> Baileyn näkemykset ja Dunnin niiden varaan rakentamat väitteet eivät myöskään kiinnity millään tavalla kognitiiviseen psykologiaan, sosiaalipsykologiaan tai ylipäätään käyttäytymis- saati luonnontieteisiin, vaikka muistamisen, identiteetin, sosiaalisen kontrollin ja eteenpäin välittymisen kaltaiset käsitteet ovat niissä keskeisellä sijalla, ja alkuperäisen ja sovelluskohteena olevan aineiston ajallinen etäisyys on tutkimuksissa parisen tuhatta vuotta.

Myös alkuperä- sekä säilymis- ja leviämiskysymysten tiivis yhteys on ongelmallinen. Jos Baileyn ja Dunnin teoriaa tulkitsee kirjaimellisesti, ei Lähi-idän nykyisistä eikä entisistä kyläyhteisöistä pitäisi oikeastaan löytyä lainkaan sellaisia korkeafrekvenssisia, yhteisön identiteetin kannalta keskeisistä henkilöhahmoista kertovia narratiiveja, jotka ovat historiatieteellisesti arvioiden suurelta osin epätosia. Teoria sisältää suopeamminkin tulkittuna mittavia ongelmia. Olen ilman muuta samaa mieltä siitä, että kulttuurientiteetin alkuperä liittyy sen kelpoisuuteen, mutta nähdäkseni Bailey ja Dunn sekoittavat tässä toisiinsa yksilöiden uskomien ja tradition tosiasiallisen alkuperän: ensiksi mainittu voisi hyvinkin vaikuttaa esimerkiksi siihen, kuinka usein ja millaista huolellisuutta käyttäen yksilöt mitään kulttuurientiteettiä kommunikoivat, kun taas jälkimmäistä ei valtaosalla heistä etenkin varhaiskristillisyyden syntykontekstissa ollut minkäänlaista mahdollisuutta selvittää. Bailey ja Dunn suhtautuvat kenties muutenkin hieman turhan optimistisesti siihen, kuinka ensisijaisena arvona nykyihmismieli pitää traditioiden tiukkaa tosiasiallisuutta suhteessa vaikkapa niiden emotionaalisuuteen tai siihen, kuinka suopeassa valossa ne esittävät yksilön ja tämän tärkeimmät viiteryhvät. Upeimmat seikkailut sattuvat hämmästyttävän usein juuri parhaimmille tarinankertajille; tositarinat voivat olla hyviä tarinoita, mutta hyvistä tarinoista voi myös tulla tositarinoita.

Jo mainitsemistani nykytutkijoista myös Wright nojaa *Jesus and the Victory of God* -teoksessaan Baileyn näkemyksiin,<sup>253</sup> joten vastaavanlaiset säilymis- ja leviämiskysymyksiin liittyvät vahvuudet, puutteet ja ongelmat koskevat häntäkin. Sen sijaan Richard Bauckham esittää teoksessaan *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (2017) hieman toisenlaisen periytymismallin,

---

<sup>252</sup> Dunn (2003, 209) myöntää itsekkin, että ”Bailey’s essay is anecdotal and not the result of scientific research.”

<sup>253</sup> Wright (2004, 136) ei käsittele asiaa lainkaan samassa määrin, mutta hän sanoo käyttävänsä Baileyn näkemyksiä ”as a working model”. Lisäksi Wright (2004, 135) mainitsee viimeinen ateria-kertomuksen esimerkkinä traditiosta, joka ”would be told and retold, under conditions of informal but quite definitive control.”



joka johdanto-opillisesti varsin marginaalisista väitteistään huolimatta on mainitsemisen arvoinen.<sup>254</sup> Bauckhamin ydinteesi on pääpiirteissään melko lähellä Dunnia. Bauckhamkin korostaa suullisen tradition merkitystä, mutta Dunnista poiketen hän katsoo, että Jeesus-traditioiden välittymisprosessi oli paitsi ”kontrolloitu”, myös ”muodollinen”. Traditioiden siirtämisestä huolehtivat Bauckhamin mukaan auktorisoidut opettajat, jotka olivat saaneet niin opetusmateriaalinsa kuin opettajamandaattinsa silminnäkijätodistajilta, eli Nasaretilaisen lähipiiriltä.<sup>255</sup> Siinä missä Dunnin periytymismalli on jonkinlainen horisontaalis-vertikaalinen verkko, muistuttaa Bauckhamin näkemys siis pikemminkin vahvalenkkistä ketjua, jossa horisontaalinen levinneisyys ei oikeastaan ole selittävä eikä selitettävä tekijä.

Bauckham käyttää viimeinen ateria -kertomusta tyyppiesimerkkinä tällä tavoin periytyneestä traditiosta: Paavali oppi kertomuksen henkilökohtaisesti suoraan Pietarilta, ja itse hän opetti sen puolestaan perustamilleen kulttiyhteisöille ja ennen kaikkea muutamille valitsemilleen erityisyksilöille, jotka vastasivat Jeesus-traditioiden huolellisesta vaalimisesta ja opettamisesta.<sup>256</sup> Toisin kuin Dunn, Bauckham ei yritä selittää viimeinen ateria -kertomuksen periytymisprosessia yhteisaterioilla tapahtuneen säännöllisen toistamisen kautta.<sup>257</sup> Sen sijaan hän katsoo, että varhaiskristilliset ”tradition vartijat”<sup>258</sup> hyödynsivät erityisiä muistitekniikoita säilöessään ja välittäessään eteenpäin viimeinen ateria -kertomusta.<sup>259</sup>

Eksegeetiksi Bauckham hyödyntää suhteellisen paljon käyttäytymistieteellistä tutkimusta, mutta hän keskittyy kapeasti silminnäkijätodistuksia ja niin sanottua autobiografista muistia koskeviin ja vieläpä pääasiassa niiden luotettavuutta tukeviin tutkimuksiin.<sup>260</sup> Dunnin tavoin Bauckham ei käsittele viimeinen ateria -kertomuksen sisältöelementtien mahdollista osuutta sen periytymisproesseissa. Tästä seuraa se, että myös

---

<sup>254</sup> Bauckham (2017) esim. katsoo, että Johanneksen evankeliumi on Nasaretilaisen oppilaan, eli silminnäkijän laatima.

<sup>255</sup> Bauckham 2017, 240–289. Hänen keskeinen käsitteensä on Baileyn ja Dunnin ilmausta varioiva ”formal controlled tradition”.

<sup>256</sup> Bauckham 2017, 267–271.

<sup>257</sup> Bauckham (2017, 268) eksplisiittisesti torjuu sen, että kyseessä olisi ”liturginen traditio”.

<sup>258</sup> ”[G]uardians of the tradition”, kuten Bauckham (2017, 282) marvelmaisesti heitä nimittää.

<sup>259</sup> Bauckham 2017, 280–286. Toisin kuin Dunn (2003; 2013), Bauckham (2017, 280) perustelee sen, miksi viimeinen ateria -kertomuksen säilyminen hänen mielestään vaatii selitystä: ”The close verbal parallelism between 1 Cor 11:23–25 and Luke 22:19–20 cannot plausibly be explained by a literary relationship between the texts, since Luke’s Gospel cannot have been available to Paul and Luke shows no acquaintance with Paul’s letters. Only strictly memorized oral tradition (memorized in Greek) can explain the high degree of verbal resemblance.”

Bauckhamin periytymisteorian relevanssi riippuu alkuperäkysymyksen vastauksesta. Kun Bauckhamin teorian sovittaa omaan tutkimusasetelmaani, se on käytännössä yhteisöstatukseen perustuva selitys tietynlaisten kulttuurientiteettien vertikaaliselle periytymiselle. Bauckhamin näkemysten yleistä relevanssia laskeekin jo se, ettei hän ole kiinnostunut kulttuurientiteettien lisääntymisnopeudesta tai ylipäättään horisontaalisesta periytymisestä, joten hänen teoriassaan viimeinen ateria -kertomus ei oikeastaan ole ”myytti” määrittelemässäni etic-merkityksessä. Voiko kulttuurientiteetti saavuttaa populaatiossa suhteellisesti korkeaa frekvenssiä, jos sen luotettava siirtyminen yksilöltä toiselle on niin työläs prosessi kuin Bauckham katsoo? Bauckhamin teoriassa Jeesus-traditioiden korkean yhteisöstatuksen takasivat ne alulle panneet, varhaiskristillisissä yhteisöissä täyttä luottamusta nauttineet silminnäkijätodistajat sekä heidän valtuuttamansa paikalliset laaduntarkkailijat; traditioita välitettiin eteenpäin poikkeuksellisen suurta huolellisuutta käyttäen, koska ne olivat Nasaretilaisen sanoja ja tekoja. Bauckhamin teoriassa ei ole sijaa sille, että muulla tavoin alkunsa saanut kulttuurientiteetti voisi saavuttaa korkean yhteisöstatuksen darwinistisen prosessin kautta, joten sen vertikaalinen periytymiselitys on jatkotarkastelun arvoinen oikeastaan vain siinä tilanteessa, että A-tutkimuskysymykseni lopputulos on Nasaretilaisen ainutkertainen elämäntapahtuma.

Viimeinen ateria -myytin syntyä koskevassa aiemmassa tutkimuksessa ei ole mitään sellaista yksittäistä näkemystä, monografiaa tai tutkimussuuntaa, jonka tarjoamalle valmiille perustalle voisi suoraan rakentaa tai jonka purkamisesta työ tulisi aloittaa, mutta siellä on lukuisia hyviä, jatkotyöstämisen arvoisia aihioita. Aiemman tutkimuksen horisontaalinen ja etenkin vertikaalinen konsilienssi on heikko sekä alkuperä- että kelpoisuuskysymyksen kohdalla. Valtaosa näkemyksistä ei kiinnity oikeastaan millään tavalla käyttäytymis- saati luonnontieteelliseen teoriaverkkoon, joten tarjottujen selitysten syy–seuraus-mekanismit jäävät hämäräksi. Kuten olen jo monesti todennut, tämän ongelman korjaaminen on yksi tutkielmani ydintavoitteista. Tutkimushistoriallinen katsaus vahvistaa entisestään näkemystäni alkuperäkysymyksen kompleksisuudesta ja haastavuudesta. Yhtäältä debatin molemmat osapuolet saattavat hyvinkin yliarvioida omien pääargumenttiensa painoarvon, ja toisaalta kummallakin osapuolella on muutamia vahvan oloisia argumentteja, joille vastapuoli ei anna

---

<sup>260</sup> Bauckham 2017, 319–357.

niiden ansaitsemaa huomiota. Aiemmassa tutkimuksessa käytettyjen pääargumenttien todellinen painoarvo on siis selvitettävä, ja ratkeava alkuperäkysymys Nasaretilaisen elämäntapahtuman tai konvergenttisen evoluution hyväksi, on ratkaisun pystyttävä selittämään tieteellisesti uskottavasti monia tällä hetkellä ristiriitaiselta näyttäviä havaintoja. Johdanto-opillisen tutkimuskonsensuksen vuoksi tämä tarkastelu on perustelluinta aloittaa kanonisista lähteistä. Kelpoisuuskysymyksen ja aiemman tutkimuksen välinen kosketuspinta näyttäisi sen sijaan olevan joko suhteellisen pieni tai silkka tangentti: vastaus riippuu alkuperäkysymyksen ratkaisusta.

## 4 Fylogeneettiset suhteet

### 4.1 Lähtökohdista ja menetelmistä

Tässä luvussa esittelen tutkielmani päälähteet, luon perustan jatkoanalyysilleni sekä katson, miltä suunnilta varsinaisia vastauksia on mielekkäintä etsiä. Aloitan tarkasteluni erittelemällä päälähteideni keskeisimmät yhtäläisyydet ja erot. Seuraavaksi hahmottelen näiden havaintojen pohjalta muutamia vaihtoehtoisia skenaarioita kertomusten fylogeneettisistä suhteista. Sukupuumallit eivät vielä ratkaise itse myytin syntyä, mutta ne ovat elintärkeitä niin alkuperä- kuin kelpoisuus-kysymyksenkin kannalta. Vaihtoehtoiset sukupuumallit toimivat jatkoanalyysin perustana ja suunnannäyttäjinä. Ne tuovat esiin sen, mikä on kunkin lähdetekstin todennäköinen relevanssi minkäkin osakysymyksen kannalta. Mallien perusteella muodostuu potentiaalisten selitysvaihtoehtojen alkujoukko, jota evidenssin kertyessä pyrin karsimaan ja tarkentamaan. Mallit myös auttavat hahmottamaan sitä, mitkä ovat sellaisia perustavia kysymyksiä, joiden ratkaisemista tavoitteleman kokonaisselitys ainakin edellyttää.

Kuten olen jo todennut, Jeesuksen viimeinen aterian esiintyminen ensimmäisen vuosisadan lähteissä kaikkiaan viisi kertaa: Paavalin Ensimmäisessä kirjeessä korinttilaisille (11:23–25) sekä kaikissa neljässä kanonisessa evankeliumissa (Matt. 26:20–30; Mark. 14:17–26; Luuk. 22:14–38; Joh. 13:2–14:31).

Raamatuntutkijoiden enemmistön tavoin analysoin synoptisten evankeliumien keskinäisiä suhteita niin sanotun kaksilähdeteorian pohjalta.<sup>261</sup> Fylogeneettisen systematiikan näkökulmasta kyseessä on homologia-perustainen, parsimonia-periaatetta kohtuullisen hyvin noudattava selitys synoptisissa evankeliumeissa

---

<sup>261</sup> ”[T]he most widely accepted solution”, kuten Walters (2010, 243) kaksilähdeteorian asemaa nykytutkimuksessa luonnehtii.

havaittujen samankaltaisuuksien alkuperälle. Markuksen evankeliumin ensisijaisuudesta, Matteuksen ja Luukkaan keskinäisestä riippumattomuudesta sekä Q-dokumentista rakentuva fylogeneettinen puu on muutamista ongelmistaan huolimatta uskottava ja ennen muuta tarjolla olevista selitysvaihtoehdoista paras, enkä näekään syytä problematisoida kaksilähdeteorian ydinväittämiä.<sup>262</sup>

Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja synoptikkojen tai synoptikkojen ja Johanneksen välisistä fylogeneettisista suhteista ei sen sijaan ole olemassa vastaavanlaista, selkeästi selitysvomaisinta ja tutkijoiden suuren enemmistön kannattamaa teoriaa.<sup>263</sup> Siksi en tukeudu näiden lähdetekstien analysoinnissa voimakkaasti mihinkään tiettyyn teoriaan, vaan käsittelen mahdollisia sukulaisuussuhteita tapauskohtaisesti ja vain tarvittaessa.

On syytä vielä lyhyesti selventää sitä, miten ymmärrän kaksilähdeteorian ja muiden eksegetiikassa käytössä olevien lähdeteorioiden luonteen. Näiden teorioiden juuret ovat kirjallisuustieteissä, ja raamatuntutkijatkin puhuvat usein tekstien ”kirjallisista riippuvuussuhteista”.<sup>264</sup> Se kuva, jonka tutkijat eksplisiittisesti tai implisiittisesti esimerkiksi Luukkaan evankeliumin synnystä piirtävät, sopii monesti kuitenkin paremmin eksegeettien omaan työskentely-ympäristöön kuin ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-roomalaiseen maailmaan.<sup>265</sup> Tässä kuvassa Luukkaalla on edessään Markuksen evankeliumi, Q-dokumentti, Septuaginta-tekstejä ja mahdollisesti vielä omia erityislähteitä; ketterästi hän poimii kohtauksia sieltä, lauselmia täältä ja liittää ne omaan teokseensa.<sup>266</sup> Tällainen kuva on monestakin syystä harhaanjohtava.

Ensimmäisellä vuosisadalla työskennelleillä tekstintuottajilla ei ollut käytössään kirjoituspöytiä eikä todennäköisesti edes tehokkaaseen, leikkaa–liimaa-tyyliseen toimitustyöskentelyyn soveltuvia lähdeoteoksia. Kirjoitustukena toimi lattia, jakkara tai oma polvi, ja kirjojen fyysinen formaatti oli yleensä välimerkittömällä ja -lyönnittömällä *scriptio continua* -tyylillä ladottu

---

<sup>262</sup> Crook 2000, 47: ”What separates the source hypotheses is not that one of them can answer all the questions posed to it, but that one has the fewest problems. It might be a sad state of affairs that we need to accept as the better answer the one that fails the fewest times, but this is the current state of the synoptic problem. For the Mustard Seed and the Leaven, the Two-Document Hypothesis deals with the data in the least problematic manner.” Kolmen selitysvomaisimman lähdeteorian vahvuuksista ja heikkouksista yleisesti ks. esim. Walters 2010, 242–250.

<sup>263</sup> Paavali–synoptikot-kysymyksestä ks. esim. Birdin & Willittsin (2011) toimittama artikkelikokoelma. Synoptikot–Johannes-kysymyksen monimutkaisuudesta ks. esim. Bauckham 2011; Haenchen 1984, 74–78.

<sup>264</sup> ”Literary dependence” -termistä Ut:n ja erityisesti synoptisten evankeliumien tutkimuksessa ks. Gregory 2011.

<sup>265</sup> ”[F]rom a thoroughly post-Gutenberg perspective”, kuten Mournet (2005, 8) useiden synoptikko-tutkijoiden anakronistista tutkimusorientaatiota luonnehtii.

monimetrinen kirjakkääre.<sup>267</sup> Useiden lähdeiteosten yhtäaikainen hyödyntäminen ei varmaankaan ollut täysin mahdotonta, mutta vähintäänkin se oli erittäin haastavaa. Onkin ilmeistä, että informaation periytyminen nojasi voimakkaasti aistijärjestelmien ja hermostollisen muistin yhteistoimintaan myös silloin, kun tekstintuottajalla oli käytettävissään kirjakkääreiden kaltaisia, kudostakenteidensa ulkopuolisia informatiovarastoja.<sup>268</sup> Siksi kaikki ne tapaukset, joissa esimerkiksi Matteus ja Luukas ovat poikenneet Markuksen evankeliumista tai jostain muusta selvästi tunnistettavasta lähdeiteoksesta, eivät automaattisesti ole seurausta evankelistojen tarkoituksellisesta, jonkin intention pohjalta tekemästä tietoisesta editoinnista, vaan kyseessä voi olla aisti- ja muistijärjestelmien aiheuttama tahaton mutaatio. Tutkimustehtäväni kannalta tämän erottelun pohtiminen on joissain tapauksissa olennaista.<sup>269</sup>

Yllä sanomani ei suinkaan kumoa kaksilähdeiteorian ydinväittämiä eikä edes ajatusta kirjallisista riippuvuussuhteista, kuten myöhemmin havainnollistan. Kaksilähdeiteoria ja muut raamatuntutkijoiden suosimat fylogeneettiset selitykset on kuitenkin syytä nähdä pikemminkin heuristisina malleina kuin realistisina kuvauksina siitä, miten informaation periytyminen tosiasiaassa tapahtui. Tämä heuristisuus-näkökulma on olennainen siksi, että siihen ja edelleen evoluutiobiologisen ja -teoreettisen viitekehyksen luomaan perustaan tukeutuen on mahdollista hyödyntää sitä tutkimustietoa, jota erilaiset psykologiset koeasetelmat ovat tuottaneet sosiaaliseen oppimiseen perustuvan informaatiosiiirron lainalaisuuksista. Tarvittaessa käytänkin fylogeneettisten vaihtoehtojen arvioimisessa niin sanottujen ”tiedonsiirtoketju”-koeasetelmien tuottamia tutkimustuloksia.<sup>270</sup> Nämä koeasetelmat ovat eräänlaisia laboratoriosimulaatioita kulttuurievoluution mikrotason ilmiöistä.<sup>271</sup> Niiden avulla

<sup>266</sup> Ko. esimerkkini on saanut merkittävästi inspiiraatiota Derrenbacker Jr:n (2002) artikkelista.

<sup>267</sup> Kirjoitusolosuhteista ja -tekniikoista lyhyesti ks. esim. Botha 2009; materiaaleista ks. Bülow-Jacobsen 2009.

<sup>268</sup> Muistijärjestelmien merkitykseen kiinnittävät huomiota Czachesz 2010; Uro 2011b.

<sup>269</sup> Tietoinen editointi sijoittuu kulttuurievoluutiivisessä tutkimuksessa ns. ”guided variation”- tai ”goal-directed guided variation”-kategoriaan, jolle ei ole suoraa vastinetta biologisessa evoluutiossa (yleisesti ks. esim. Mesoudi 2011, 56–83). Tietoinen-tahaton-erottelulla ei välttämättä ole kuitenkaan kaikissa tapauksissa kovin suurta merkitystä, sillä sekä tahattomat että intentionaaliset mutaatiot ovat viime kädessä saman *Homo sapiens* -hermoston ja siten kognition aikaansaannoksia, joten niiden voi olettaa tuottavan varsin samankaltaisia informatiomuutoksia (samansuuntaisesti esim. Richerson & Boyd 2015). Stubbersfieldin & Tehranin & Flynnin (2018) mukautetulla tiedonsiirtoketju-asetelmalla tekemä tutkimus tukee tätä oletusta.

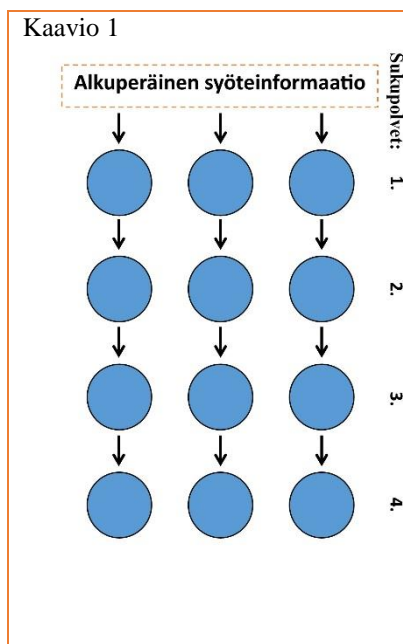
<sup>270</sup> Bartlett (1932) nimittää alkuperäistä koeasetelmaansa ”serial reproduction”-asetelmaksi. Myöhemmässä tutkimuskirjallisuudessa vastaavanlaisia koejärjestelyä kutsutaan mm. nimillä ”transmission chain”, ”linear transmission” ja ”diffusion chain”.

<sup>271</sup> ”Serial reproduction has become one of the standard methods used to simulate the process of cultural transmission”, kuten Xu & Griffiths (2010, 108) asiaa kuvaavat. Myös esim. Mesoudi &

pyritään selvittämään muun muassa sitä, miten erilaiset kulttuurisen informaation muodot, kuten lauseet, tarinat, kuvat ja taidot, muokkautuvat periytyessään yksilöltä tai pienryhmältä toiselle, ja mitkä tekijät periytymisprosesseihin vaikuttavat.

Yksinkertaisimmillaan tiedonsiirtoketju-koeasetelma muistuttaa ”rikkinäisenä puhelimena” tunnettua leikkiä. Ensimmäinen koehenkilö eli ”ensimmäinen sukupolvi” vastaanottaa alkuperäisen syöteinformaation ja välittää sen seuraavalle, joka välittää sen puolestaan

kolmannelle koehenkilölle ja niin edelleen. Sama alkuperäisinformaatio ajetaan läpi useasta rinnakkaisesta, toisistaan riippumattomasta ketjusta, jolloin hahmottuu, millaisia informaationmuutoksia minkäkin sukupolven kohdalla tyypillisesti tapahtuu, ja miten esimerkiksi kognitiiviset vinoumat muokkaavat kyseisenalaista informaatiota sukupolvien saatossa (kaavio 1).<sup>272</sup>



Tiedonsiirto toteutetaan koeasetelmasta riippuen joko koehenkilöiden välisen suoran kommunikaation tai jonkin ulkoisen informaatiovaraston, kuten paperin tai nauhoitteen välityksellä. Joissain asetelmissa koehenkilö välittää informaation eteenpäin lähes välittömästi sen vastaanotettuaan, toisissa asetelmissa sukupolvien välissä voi kulua aikaa useista päivistä jopa kuukausiin. Koeasetelmissa huomioidaan siis kohtuullisen kattavasti erilaisten sosiaalisen tiedonsiirron mekanismien, aisti- ja muistijärjestelmien sekä hermokudoksen ulkopuolisten informaatiovarastojen vaikutukset, mistä syystä niitä voi soveltaa niin kirjoituksettomien, kirjallisten kuin ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-roomalaisen maailman kaltaisten, valtaosin suullisten kulttuurien konteksteihin.

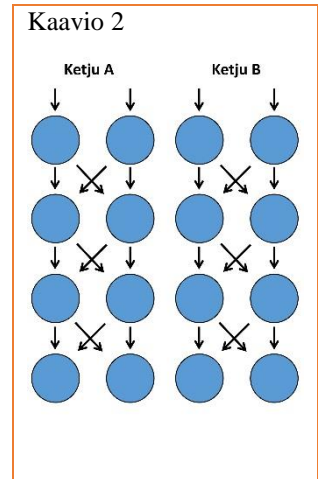
Myös tiedonsiirtoketjujen rakenteesta on olemassa erilaisia variaatioita. Esimerkiksi niin sanotussa ”kaksoisketjussa” sukupolvet muodostuvat kukin kahdesta koehenkilöstä, joiden välillä ei ole keskinäistä vuorovaikutusta, mutta

Whiten (2008) korostavat kyseisten koeasetelmien relevanssia kulttuurievoluution tutkimuksessa. Ks. myös Mesoudi 2007.

<sup>272</sup> Koeasetelmasta yleisesti ks. esim. Mesoudi 2011, 139–152; Mesoudi & Whiten 2008, 3491–3493. Vaikka Bartlettin (1932, 118–185) alkuperäiset serial reproduction -kokeet eivät kaikilta osin täytä nykyaikaisen kokeellisen psykologian standardeja, ovat lukuisat myöhemmät kokeet

jotka antavat syöteinformaatiota molemmille seuraavan sukupolven edustajille.<sup>273</sup> Asetelman avulla voi selvittää rekombinaation ja informaation horisontaalisen levinneisyyden kaltaisten tekijöiden vaikutuksia periytymisprosessiin (kaavio 2). Sukupolvet voivat yksittäisten koehenkilöiden sijasta koostua myös pienryhmistä, mikä mahdollistaa sosiaalipsykologisten ryhmätason ilmiöiden huomioimisen.

Tiedonsiirtoketju-koeasetelmat ovat monimutkaisimmillaankin varsin yksinkertaisia, kun taas kulttuurisen informaation periytymisprosessit olivat kaikella todennäköisyydellä jo ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-roomalaisessa maailmassa erittäin kompleksisia. Lisäksi koeasetelmien ekologiseen validiteettiin, eli tässä tapauksessa laboratoriomiljöön ja vaikkapa kulttuurisen kontekstin erilaisuuteen, liittyy eittämättä ongelmia.<sup>274</sup> Keskeistä onkin jälleen konsilienssi ja heuristisuus: koeasetelmat ovat teoreettisesti yhteensopivia darwinistisen, populaatioajattelulle rakentuvan kulttuurievoluution kanssa, ja ne ovat osoittaneet selitysvoimaisuutensa myös makro-mittakaavassa,<sup>275</sup> joten voi hyvin perustein katsoa, että populaatiogeneettisten mallien tavoin tiedonsiirtoketju-koeasetelmat ovat monimutkaisten ilmiöiden oikeanlaisia karkeistuksia.<sup>276</sup>



## 4.2 Yhtäläisyydet ja erot

Päälähteideni ajoitushaarukka ulottuu 50-luvulta ensimmäisen ja toisen vuosisadan taitteeseen. Ensimmäinen korinttilaiskirje on laadittu 50-luvun alkupuolella, noin kaksikymmentä vuotta Jeesus Nasaretilaisen teloituksen

vahvistaneet hänen keskeisimmät havaintonsa (ks. esim. Wagoner 2017, 194; Mesoudi & Whiten 2008, 3491; Xu & Griffiths 2010, 123–125; Roediger III et al. 2014).

<sup>273</sup> Eriksson & Coultas (2012) nimittävät tällaista asetelmaa ”two cultural parents” -järjestelyksi.

<sup>274</sup> Esim. Mesoudi & Whiten (2008, 3499) ovat hyvin tietoisia yksinkertaistuksiin ja ekologiseen validiteettiin liittyvistä haasteista.

<sup>275</sup> Integroituvuus tulee selvästi esiin monissa kulttuurievoluutio-paradigman yleisesityksissä (esim. Mesoudi 2011; 2016a; 2017). Mikro–makro-yhteydestä lyhyesti ks. Mesoudi 2007, 41, 50.

<sup>276</sup> Mesoudi (2007, 52–53) kiteyttää teesin hyvin: ”Another common criticism is that experiments over-simplify what are often vastly complex cultural and social systems. This criticism misses the point of experiments; their very usefulness lies in their simplicity, as it is only by simplifying that immense complexity that we can begin to tease out the effects of critical variables and hope to explain complex systems in an incremental, piece-by-piece fashion. Indeed, this willingness to simplify complex real-life systems partly underlies the success of evolutionary biology in the face of similarly complex biological systems, and cultural scientists would do well to imitate this methodological tactic.”

jälkeen,<sup>277</sup> joten kirjeeseen sisältyvä ateriakuvaus on viidestä versiosta vanhin ainakin kirjalliselta muodoltaan. Jerusalemin temppelin tuhoutumisen aikoihin, eli vajaat parikymmentä vuotta myöhemmin kirjoitettu Markuksen evankeliumi sisältää samankaltaisen, mutta ei täysin samanlaisen ateriakohtauksen.<sup>278</sup>

1. Kor.11:23–25 (26)	Mark. 14:17–26
<p>23 Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο</p> <p>ἔλαβεν ἄρτον</p> <p>24 καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.</p> <p>25 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.</p> <p>(26 ὡσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ)</p>	<p>17 Καὶ ὁψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.</p> <p>18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.</p> <p>19 ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς· μήτι ἐγώ;</p> <p>20 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.</p> <p>21 ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἀνθρώπος ἐκεῖνος</p> <p>22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.</p> <p>23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.</p> <p>24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.</p> <p>25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίνω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> <p>26 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.</p>

<sup>277</sup> Eksegeettisessä tutkimuksessa suosituin ehdokas Jeesus Nasaretilaisen kuolinpäiväksi on Nisan-kuun 14. päivä, eli 7. huhtikuuta vuonna 30. Näin tarkalle ajoitukselle ei kuitenkaan ole olemassa vankkoja perusteluja, kuten Bond (2013) osoittaa. Hän käy läpi tutkijoiden tarjoamia ajoitusratkaisuja ja niiden perusteluita, sekä antaa lopuksi vaihtoehtoisen, eksaktiudeltaan aiempaa tutkimusta varovaisemman ajoitusarvion: ”[A]ll that the evidence allows us to claim is that Jesus died some time around the Passover, perhaps a few days before the feast, any time between 29 and 34 CE.” (Bond 2013, 475). Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ajoituksesta ks. esim. Fotopoulos 2010, 415–416. Paavali-kronologiasta yleisesti ks. esim. Bassler 2010, 384–387.

<sup>278</sup> Tämän työn puitteissa ei ole mahdollista käsitellä laajasti Ut:n kirjoittajien henkilöllisyyden tai tekstien ajoitusten kaltaisia johdanto-opillisia kysymyksiä. Siksi yksinkertaisuuden vuoksi viittaen evankelistoihin vakiintuneilla nimityksillä, mutta ilman konnotaatioita heidän todellisesta henkilöllisyydestään tai edes lukumäärästä; johdanto-opillisissa kysymyksissä seuraan pääsääntöisesti ns. ”Helsinki-eksegeetiikan” yleisiä linjoja. Markuksen evankeliumin ajoituksesta ks. esim. Schröter 2010, 277–278.



Markuksen aterialkohtaus on osa jatkuvajuonista kertomusta, joten on selvää, että sen narratiivinen konteksti ja sisältö ovat Paavalin versiota runsaammat. Markuksen kavalluspuheen (14:18–21) lisäksi Paavalilta puuttuu esimerkiksi kertojan lausuma alustus ”ja heidän syödessään” (καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν) sekä kommentti ”ja he kaikki joivat siitä” (καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες). Toisaalta Markuksella taas ei ole Paavalin kertomuksen kahtia jakavaa ”aterian jälkeen” -ilmausta (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι). Jaksojen perusrakenne on kuitenkin sama ja tietyt elementit yhtenevät. Sekä Paavali että Markus sijoittavat aterian lähelle Jeesuksen kavallus- tai luovutushetkeä.<sup>279</sup> Molemmissa jaksoissa Jeesus ottaa leivän, murtaa sen, sanoo siihen liittyvän ”tämä on minun ruumiini” -lauseen, ottaa maljan ja lausuu jotain liitosta ja verestään. Sana- ja sisältötasolla eroja on kuitenkin paljon, ja erot ulottuvat myös jaksojen yhteiseen ainekseen. Esimerkiksi ottaa-sana (λαμβάνω) on Paavalilla aktiivin indikatiivin aoristissa, kun Markus taas käyttää siitä partisiippimuotoa. Niin ikään yhteiset ”tämä on minun ruumiini” -lauselmat ovat sanajärjestykseltään erilaiset. Paavalin versiossa Jeesus kiittää (εὐχαριστέω) eksplisiittisesti ainoastaan leivästä; maljaa hän kohtelee ”samalla tavoin” (ὡσαύτως). Sen sijaan Markuksen Jeesus siunaa (εὐλογέω) leivän ja kiittää maljasta. Markukselta puuttuu kokonaan Paavalilla kahdesti esiintyvä muistamiskäsky (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν), eikä evankeliumin leipäsanoihin sisälly Paavalin version ”puolestanne”-määrettä (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Markuksen versiossa ”tämä” (τοῦτό), jokin hieman epäselväksi jäävä neutrisukuinen objekti, on ”minun liiton vereni, joka vuodatetaan monien puolesta”. Paavalilla taas on hyvin eksplisiittinen viittaus tiettyyn maljaan (τοῦτο τὸ ποτήριον), joka ”on uusi liitto minun veressäni” (ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι). Markuksen kohtaaminen päättyy Jeesuksen painokkaaseen, tulevaisuuteen suuntautuvaan ”en enää juo viiniköynnöksen hedelmästä” -lupaukseen (15:25). Myös Paavalilla on eskatologissävytteinen loppulauselma (11:26), mutta kuten jo tutkimuskysymystä muotoillessani totesin, sitä ei ole luontevaa tulkita enää Jeesuksen repliikiksi vaan ennemminkin Paavalin omaksi reflektioksi, sillä

<sup>279</sup> Paavalin (1. Kor. 11:23) ja Markuksen (14:18) käyttämä παραδίδωμι-verbi on semanttisesti varsin monitulkintainen (*LSJ*). Markuksen kertomuksessa on ilman muuta kyse Juudaksen suorittamasta kavallus- tai pettämisaktista, kun taas autenttisessa Paavali-korpuksessa kyseinen verbi ei missään muualla esiinny kavallus- tai pettämismerkityksessä, eikä Paavali kertaakaan mainitse tai eksplisiittisesti viittaa Juudas Iskariotin hahmoon.

persoonamuoto vaihtuu siinä aiemmin käytetystä yksikön ensimmäisestä persoonasta yksikön kolmanteen persoonaan (τοῦ κυρίου – – ἔλθῃ).

Vuosikymmen tai pari Markuksen evankeliumin jälkeen kirjoitettu Matteuksen evankeliumi sisältää ateriakuvauksen, joka on lähes identtinen Markuksen version kanssa.<sup>280</sup> Markuksen pohjateksti loistaa Matteuksen version läpi, ja eroavaisuuksia on vain kourallinen.

Mark. 14:17, 22–26	Matt. 26:20, 26–30
<p>17 Καὶ ὁψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα. [kavalluspuhe]</p> <p>22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.</p> <p>23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.</p> <p>24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.</p> <p>25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> <p>26 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.</p>	<p>20 Ὅψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα. [kavalluspuhe]</p> <p>26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.</p> <p>27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πῖετε ἐξ αὐτοῦ πάντες,</p> <p>28 τοῦτο γὰρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν.</p> <p>29 λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ’ ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ’ ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.</p> <p>30 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.</p>

Jotkin rinnakkaiset ilmaukset, kuten Markuksen ”Jumalan valtakunta” ja Matteuksen ”minun Isäni valtakunta”, ovat jaksoissa eri muodossa. Lisäksi Matteuksella on joitakin Markukselta puuttuvia pikkusanoja ja ilmauksia, kuten hänen leipä- ja maljasanoissaan esiintyvät imperatiivit (φάγετε; πῖετε), jakeessa 26:28 oleva ”syntien anteeksiantamiseksi” -ilmaus (εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν), sekä lopun eskatologisiin sanoihin sisältyvä ”teidän kanssanne” -ilmaus (μεθ’ ὑμῶν). Jaksojen harvalukuiset eroavaisuudet ovat siis suurelta osin kosmeettisia.

Ensimmäisen vuosisadan lopulla kirjoitetun Luukkaan evankeliumin ateriakuvaus on versioista eriskummallisista.<sup>281</sup> Se paitsi muistuttaa, myös poikkeaa monessa suhteessa niin Paavalin kuin muiden synoptikkojenkin kuvauksista. Pintatasolla ilmenevän monimutkaisuuden lisäksi jaksoon liittyy erittäin vaikea

<sup>280</sup> Matteuksen evankeliumin ajoituksesta ks. esim. Duling 2010, 298.

<sup>281</sup> Luukkaan evankeliumin ajoituksesta ks. esim. Thompson 2010, 330–331.

tekstikriittinen ongelma. Jakeista 22:19b–20 on olemassa sekä pitkä että lyhyt lukutapa. Kyseessä ei ole mikään nyanssi, sillä sisällön kannalta ero on merkittävä, eikä kumpaakaan lukutapaa voi suoralta kädeltä asettaa ensisijaiseksi.<sup>282</sup> Nestle–Aland *Novum Testamentum Graece 27th* (1993) ja *28th* (2012) -editioiden leipäteksti noudattaa pitkää lukutapaa:

**22:14** Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. **15** καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ’ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· **16** λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. **17** καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· **18** λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πῶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. **19** Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου [τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. **20** καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.] **21** Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ’ ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης. **22–38:** *kavalluspuhe sekä kolme muuta Jeesuksen puhetta.*

Lyhyen lukutavan mukaan teksti päättyy jakeessa 22:19 jo sanoihin ”tämä on minun ruumiini” (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) ja jatkuu uudelleen vasta jakeen 22:21 alusta sanoilla ”mutta katso” (πλὴν ἰδοὺ). Tämä lukutapa esiintyy vain niin sanotussa läntisessä tekstityypissä, ja sen ainoa kreikankielinen edustaja on *Codex Bezae Cantabrigiensis* (D, 05), laadultaan kiistelty mutta eittämättä tärkeä majuskelikäsikirjoitus neljänneltä tai viidenneltä vuosisadalta.<sup>283</sup> Lyhyttä lukutapaa tukevat myös useimmat vanhalatinalaiset käännökset (a, d, ff<sup>2</sup>, i, l)<sup>284</sup> ja osittain vanhasyyrialaiset käännökset, *Syrus Curetonianus* (sy<sup>c</sup>) ja *Syrus Sinaiticus* (sy<sup>s</sup>), joissa jakeista 22:15–20 esiintyy monenkirjavia versioita. Nestle–Alandin valitsemää pitkää lukutapaa sen sijaan tukevat käsikirjoituksista muun muassa 200-luvun alkuun ajoitettu *Bodmer Papyrus XIV–XV* (P<sup>75</sup>),<sup>285</sup> sekä keskeisimmät majuskelit *Codex Sinaiticus* (א, 01), *Codex Vaticanus* (B, 03) ja lähinnä sanajärjestystä koskevaa variointia lukuun ottamatta myös *Codex Aleksandrinus* (A, 02). Myös *Peshitta*, neljännen ja viidennen vuosisadan taitteelta peräisin oleva syyriankielinen Uuden testamentin käännös, sisältää jakeet 19 ja 20, vaikka jakeet 17 ja 18 puuttuvatkin siitä. Latinankielisistä versioista pitkää lukutapaa tukevat

<sup>282</sup> Esim. *SBL Greek New Testament* (2010) -editiossa, neljän aiemman kriittisen tekstilaitoksen pohjalta laaditussa julkaisussa, kyseinen jakso on sijoitettu hakasulkeisiin, eli se on editorin mielestä ”epävarma” (doubtful).

<sup>283</sup> ”The most controversial of all New Testament manuscripts”, kuten Waltz (2013, 19) kyseistä käsikirjoitusta luonnehtii. Perusteellisesti D-käsikirjoituksesta ks. Parker 1992.

<sup>284</sup> Näiden lisäksi myös b ja e, joissa jakeet 18–19a ovat poikkeavassa järjestyksessä.

<sup>285</sup> ”The importance of P<sup>75</sup> as a witness to the early text of Luke is without question.” (Hernández Jr 2012, 130).

vanhalatinalaisiin käsikirjoituksiin lukeutuva, seitsemänneltä vuosisadalta peräisin oleva *Codex Usserianus Primus* (r<sup>1</sup>) sekä 300-luvun loppupuolella muotoutumaan alkanut *Vulgata*.<sup>286</sup> Määrällinen ja laadullinen evidenssi pitkän lukutavan puolesta näyttää siis murskaavalta.<sup>287</sup>

Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Ongelman ydin on siinä, että pitkän lukutavan suoranaisesta dominoinnista huolimatta lyhyt lukutapa on silti olemassa, eikä se esiinny vain yksittäisenä poikkeuksena tai ainoastaan sellaisissa käsikirjoituksissa, jotka periytyisivät suoraan toisistaan.<sup>288</sup> Käsikirjoitusevidenssin perusteella voi oikeastaan sanoa vain sen, että olipa kumpi tahansa lukutapa alkuperäisempi, on niiden molempien täytynyt syntyä erittäin varhain, sekundaarisemmankin todennäköisesti jo toisella vuosisadalla.<sup>289</sup> Kysymystä ei siis pysty ratkaisemaan pelkkien ulkoisten kriteerien avulla, vaan se edellyttää myös sisäisten kriteerien huomioimista. Koska pureudun tässä alaluvussa vasta päälähteideni kaikkein olennaisimpiin eroihin ja yhteneväisyyksiin, enkä vielä laajenna tarkasteluani niiden kontekstiin, pidän toistaiseksi molemmat lukutavat mukana käsittelyssä.

Luukkaan ateriajakson huomattavimmat erikoisuudet liittyvät rakenteeseen. Toisin kuin Paavalilla, Markuksella ja Matteuksella, alkaa Luukkaan ateriajakso kahdella eskatologisella ”en enää” -lauselmalla, jotka kohdistuvat ensin pääsiäisateriaan (πάσχα) ja heti perään ”viiniköynnöksen hedelmään” (γενήματος τῆς ἀμπέλου). Maljan (22:17) esiintyminen ennen leivän murtamista (22:19) on ainutkertaista, ja pitkän lukutavan mukaan jaksossa on peräti kaksi erillistä maljaa (22:17 ja 22:20). Muista synoptikoista poiketen Luukkaan Jeesus pitää kavalluspuheen vasta malja- ja leipälauselmien jälkeen. Vaikka jakson elementit ovat poikkeuksellisessa järjestyksessä, ne rakentuvat silti

---

<sup>286</sup> Tämä on tietysti yksinkertaistus, sillä *Vulgata*sta tunnetaan yli 8000 käsikirjoitusta ja sen tekstikritiikki on, kuten Waltz (2013, 1287) asian muotoilee, ”a field in itself, and – a very large one.” Väitteeni perustuukin käytännössä vain siihen, että Weberin & Grysonin *Biblia Sacra Vulgata: Editio quinta* (2007) sisältää sanat ”quod pro vobis datur hoc facite in meam commemorationem similiter et calicem postquam cenavit dicens hic est calix novum testamentum in sanguine meo quod pro vobis funditur” (Luuk. 22:19b–20), eikä se anna apparaatissaan merkittäviä variantteja kyseiseen jaksoon.

<sup>287</sup> Nestle–Aland *Novum Testamentum Graece 28th* -edition apparaatin ohella olen käyttänyt käsikirjoitusvertailussa apuna Swansonin (1995, 367) Luukas-editiota.

<sup>288</sup> Luukkaan evankeliumin keskeisimmistä käsikirjoituksista ks. esim. Hernández Jr 2012.

<sup>289</sup> Hernández Jr (2012, 138) katsoo P<sup>75</sup>:n välittävän ”a text of Luke that existed in the second century.” Markionin 2. vuosisadan keskivaiheilla käyttämä tai mahdollisesti laatima *Evangelion*, pitkälti Luukkaalle perustunut evankeliumiversio, saattoi sisältää jakeet 22:19b ja 22:20. Rothin (2015, 410–346) laatimassa *Evangelion*-rekonstruktiossa 22:19a on varmuusasteeltaan ”very likely”, 22:19b ”possible” ja 22:20 ”probable”. Ks. myös BeDuhnin (2013, 124) rekonstruktio.

tutuista aineksista. Esimerkiksi jae Luuk. 22:16 on asiasisällöllisesti ainoa laatuaan Uudessa testamentissa, vaikka yli puolet sen ilmauksista esiintyy myös Markuksen paralleelikohtauksessa (λέγω – – ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ – – ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). Vastaavasti jae 22:17 poikkeaa asiasisällöllisesti jonkin verran jakeesta Mark. 14:26, mutta siinäkin on enemmän identtisiä paralleelleja kuin ainutkertaisia ilmauksia (λέγω – – ὑμῖν οὐ μὴ πῶς – – τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως – – βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). Myös jakeiden Luuk. 22:18–19a ja Mark. 14:22, 25 ajatussisältö on sekä kertomuskontekstissaan että irrallisina jakeina erilainen, mutta ne sisältävät silti kuusi samanlaista ilmausta. Pitkään lukutapaan sisältyvät jakeet Luuk. 22:19b–20a ovat merkitykseltään ja sanastoltaan lähestulkoon identtisiä jakeiden 1. Kor. 11:24–25 kanssa, kun taas jae Luuk. 22:20b näyttää koostuvan Paavalin leipä- ja Markuksen maljasanoista: ”teidän puolestanne (1. Kor. 11:24) vuodatetaan” (Mark. 14:24).

Jeesus viettää viimeistä ateriaa myös Johanneksen evankeliumissa, mutta tämän ensimmäisen vuosisadan lopulla kirjoitetun evankeliumin ateriakohtaus poikkeaa merkittävästi sekä Paavalin että synoptikkojen versioista.<sup>290</sup> Ensinnäkin, toisin kuin kolmen muun kanonisen evankelistan (Mark. 14:16; Matt. 26:19; Luuk. 22:8), ei Johanneksen Jeesus syö viimeiseksi ateriakseen pääsiäisateriaa (πάσχα) vaan normaalin ilta-aterian. Johanneksen mukaan Jeesusta viedään jo Pilatuksen palatsiin tuomiolle, kun hänen vangitsijansa yhä kantavat huolta tulossa olevasta pääsiäisateriastaan (18:28). Toinen, ensimmäistä silmiinpistävämpi ero, koskee Jeesuksen aterianaikaista toimintaa. Johanneksen ateriakohtaus käsittää kaikkiaan puolitoista lukua (13:2–14:31),<sup>291</sup> ja on siten viidestä kertomuksesta ylivoimaisesti pisin. Tästä huolimatta Johannes ei kuitenkaan kerro siinä mitään leivästä, maljasta eikä Jeesuksen niiden yhteydessä lausumista kryptisistä sanoista. Sen sijaan Johanneksen Jeesus pesee aterian aluksi opetuslasten jalat sekä kehottaa heitä tästedes toimimaan tämän esimerkin mukaisesti (13:4–17). Johanneksen ateriakohtaus sisältää käytännössä ainoastaan

---

Justinos Marttyyri taas näyttää tunteneen Luukkaan evankeliumin D:n edustamassa muodossa. Vrt. 1. Apol. 17:4 ja jakeen Luuk. 12:48 tekstikriittinen apparaatti. Ks. myös Koester 1990, 364–365.

<sup>290</sup> Johanneksen evankeliumin ajoituksesta ks. esim. Kruse 2004, 30–32.

<sup>291</sup> Teksti jättää tosin hieman avoimeksi sen, päättävätkö ateria oikeastaan vielä jakeessa 14:31, eli noudattavatko opetuslapset Jeesuksen antamaa lähtökäskyä (ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν). Jakeessa 17:1 kertoja sanoo Jeesuksen nostaneen katseensa kohti ”taivasta” (εἰς τὸν οὐρανὸν), mistä voi varovasti päätellä, että jakeiden 14:32–16:33 monologi sijoittuu jo ulkotiloihin. Aterian voi kuitenkin täysin varmasti sanoa päättyvän vasta jakeessa 18:1, jossa kertoja ilmoittaa Jeesuksen ja opetuslapsijoukon ylittäneen Kidroninpuron.

yhden fraasin, jolle voi osoittaa selvän synoptisen vastineen. Kyseessä on kavallusilmoitus (13:21–28), jonka Jeesus aloittaa lähestulkoon samoilla sanoilla kuin Markuksen (14:18) ja Matteuksen (26:21) evankeliumeissa (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με).

Viidessä ateriakertomuksessa on siis paljon yhteisiä piirteitä, mutta myös useita pieniä poikkeavuuksia, sekä muutama merkittävä ero. Kaikkein näkyvin jakolinja kulkee tietysti Johanneksen hyvin omintakeisen kertomuksen ja neljän muun version välillä. Oikeastaan ainut kaikkia viittä kertomusta yhdistävä asia on aterian sijoittuminen Jeesuksen kavallus- tai luovutusyöhön. Seuraavaksi luettelen vielä kootusti Paavalin ja synoptikkojen kertomusten keskeisimmät yhtäläisyydet ja erot.

Näiden ateriakertomusten yhdistävin elementti on murretun leivän ja ”tämä on minun ruumiini” -lauselman kombinaatio, joka esiintyy sekä Paavalilla että kaikilla synoptikoilla, mukaan lukien Luukkaan lyhyt versio; paralleelinen ”tämä on minun vereni” -lauselma esiintyy ainoastaan Markuksella ja Matteuksella. Mikäli Luukkaan kohdalla painotetaan pitkän lukutavan ensisijaisuutta, yltää myös maljan, liiton ja veren yhdistelmä neljään esiintymään. Markuksella ja Matteuksella Jeesus puhuu kaksoisgenetiivi-rakenteella ”minun liiton verestään” (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης), kun taas Paavalilla ja Luukkaan pitkässä versiossa on ἐν-preposition ja datiivin muodostama sisäpaikallissija, eli malja on liitto Jeesuksen ”veressä”. Lyhyen lukutavan mukainen Luukas on ateriakuvauksista ainoa, jossa ei ole sanaakaan verestä. Paavalilla ja Luukkaan lyhyessä versiossa maljaa tai sen sisältöä ei ”vuodateta” (ἐκχέω). Huomionarvoista on myös se, että Paavali ja Luukkaan pitkä versio puhuvat maljan yhteydessä ”uudesta liitosta” (ἡ καινὴ διαθήκη), kun taas Markus ja Matteus käyttävät liitto-sanaa ilman lisämääreitä. Eskatologinen ”en enää – ennen kuin” -lauselma on tunnusomainen synoptikoille, ”tehkää se minun muistokseni” -lauselma taas Paavalille ja Luukkaan pitkälle versiolle. ”Puolesta”-ilmaus on Markuksella ja Matteuksella maljan yhteydessä, mutta Paavalilla se liittyy leipään ja Luukkaan pitkässä versiossa sekä maljaan että leipään; Luukkaan lyhyestä versiosta kyseinen ilmaus puuttuu kokonaan. Leivän ja maljan erottava ”aterian jälkeen” -ilmaus esiintyy ainoastaan Paavalilla ja Luukkaan pitkässä versiossa.

Havainnoista voi tehdä jo joitakin alkuperä- ja kelpoisuuskysymyksiin liittyviä päätelmiä. Perustavin päätelmä on se, että Paavalin, Markuksen, Matteuksen ja Luukkaan ateriakertomusten keskinäinen samankaltaisuus ratkeaa luontevammin homologisella kuin analogisella selitysmallilla. Vaikka parsimonia-periaate ei ole yhtä toimiva kulttuurievoluution kuin biologisen evoluution saralla, tuntuu silti hyvin epäuskottavalta, että kavallus- tai luovutusyöhön sijoittuva leivän murtamisen akti ja ”tämä on minun ruumiini” -lauselman kombinaatio yhdessä malja & liitto -parin kanssa olisi syntynyt itsenäisesti neljä tai edes kaksi kertaa lyhyen ajan sisällä. Myös Johanneksen ateriakertomus on omalaatuisuudestaan huolimatta ilman muuta homologia, sillä kavallus- tai luovutusyöhön niin ikään kiinnittyvä kronologia sekä ennen kaikkea kavallusilmoituksen käytännössä identtinen aloitusfraasi ovat liian ainutlaatuisia samankaltaisuuksia ollakseen analogista alkuperää. Erojen ja yhtäläisyyksien pohjalta Paavalin ja synoptikkojen ateriakertomuksista voikin alustavasti hahmotella kaksi jossain määrin erillistä kertomusperhettä: Markuksen, Matteuksen ja osaltaan myös Luukkaan lyhyen version perhe, sekä Paavalin ja Luukkaan pitkän version perhe. Johanneksen aseman kommentoiminen ei ole tähänastisen evidenssin perusteella mahdollista.

Niin alkuperä- kuin kelpoisuuskysymyksenkin kannalta on erittäin oleellista selvittää se, mitkä kertomukset ovat toisilleen sukua suoraan alenevassa polvessa, ja mitkä taas mahdollisesti kuuluvat erillisiin, varhain haarautuneisiin periytymislinjoihin. Useiden varhaisten periytymislinjojen löytyminen olisi argumentti sen puolesta, että kertomuksella on ainutlaatuinen, Nasaretilaisen elämään palautuva alkuperä. Vain yhden varhaisen periytymislinjan löytyminen taas viittaisi siihen, että kertomuksen alkuperää kannattaisi etsiä muualta kuin historian Jeesuksen viimeisten päivien tapahtumista. Ajatuskulku perustuu ensiksikin siihen, mitä Jeesus-tutkimuksessa nimitetään ”moninkertaisen todistuksen kriteeriksi”.<sup>292</sup> Toiseksi se kytkeytyy myös informaatiopoolimalliini ja muuntelun käsitteeseen. Kuten yllä argumentoin, Paavalin ja synoptikkojen kertomusten keskeiset samankaltaisuudet ovat homologioita, ja eroavaisuudet yhteiseen perimäainekseen syntyneitä muuntelua. Erillislinjojen tunnistamisen perustana ovat kertomusten tietynlaiset eroavaisuudet. Kääntäen ilmaistuna tämä tarkoittaa sitä, että mitä useampia paralleelisia periytymislinjoja kertomuksella oli,

<sup>292</sup> Ns. ”multiple attestation” -kriteeristä lyhyesti ks. esim. Meier 2011, 318–320; Porter 2011, 712–713.

sitä enemmän perimäaineeseen oli ennättänyt tulla erityyppisiä mutaatioita ja rekombinaatioita. Alkuperäkysymyksen kannalta tämä on olennaista siksi, että varhaisen muuntelun suuri määrä edellyttäisi selitystä, ja historian tapahtuma olisi yksi vakavasti otettava kandidaatti. Silminnäkijätodistuksia ja episodisen muistijärjestelmän toimintaa koskevien tutkimusten perusteella voi nimittäin olettaa, että synoptikkojen ja Paavalin kertomuksista hahmottuva kohtaaminen olisi tuottanut toistakymmentä hieman erilaista informaatiojaksoa. Historian tapahtuma olisi todennäköisesti synnyttänyt viimeinen ateria -kertomukseen muuntelua jo ennen Nasaretilaisen kuolemaa, koska jokaiselle paikallaolijalle olisi tallentunut tilanteesta aavistuksen erilainen muistikuva, ja tätä episodista mieleen palauttaessaan ja eteenpäin kertoessaan he olisivat laittaneet alulle lukuisia hieman erilaisia viimeinen ateria -narratiiveja.<sup>293</sup> Arkiajattelun vastaisesti kertomusten eroavaisuudet ovat siis argumentti historiallisuuden puolesta, eivät sitä vastaan, kunhan muuntelu vain osoittautuu riittävän varhaiseksi.

Useat erilliset periytymislinjat puoltaisivat myös sitä, ettei kertomuksen varhaisvaiheen säilymisessä ja leviämisessä ollut kyse niinkään yksittäisestä erillistapauksesta tai geneettisen ajautumisen kaltaisesta satunnaisilmiöstä, vaan pikemminkin säilyminen ja leviäminen liittyivät jo tuolloin kyseisen informaatiojakson ominaispiirteisiin. Tämä tukisi hypoteesiani siitä, että ilmiötä on mielekästä selittää nykyihmislajin aistijärjestelmien ja hermostollisen muistin toiminnan kautta, sekä auttaisi kohdentamaan kelpoisuuskysymystä tiettyihin kertomusversioihin ja -elementteihin.

### **4.3 Kehystekstien sukulaisuussuhteet**

Fylogeneettisten haarojen lukumäärän lisäksi on olennaista selvittää myös haarojen pituutta ja rakennetta. Kysymykset siitä, kuinka läheistä sukua saman periytymislinjan kertomusversiot ovat toisilleen ja miten informaation periytyminen on missäkin linjassa tapahtunut, liittyvät läheisesti toisiinsa. Koska muistijäljet eivät fossiloidu, voi viimeinen ateria -kertomusten periytymisprosesseja ensimmäisellä vuosisadalla tarkastella ainoastaan niiden muutamien tapausten kautta, joissa kyseinen informaatiojakso on siirtynyt kantajayksilönsä hermokudoksesta papyrukselle tai pergamentille. Informaatiopoolimallissani kirjakkärröjen ja koodeksien kaltaiset artefaktit ovat

---

<sup>293</sup> "[M]emory and reality often conflict in eyewitness testimony, where different observers of the same event sometimes recollect that event in dramatically different ways" (Schacter 2012, 7).



sekä tehokkaita muuntelun säilyttäjiä että informaatiokuljettimia. Paavalin ja synoptikkojen kirjoitukset osoittavat kiistattomasti, ettei kertomuksen säilyminen ja periytyminen ensimmäisellä vuosisadalla nojannut ainakaan yksinomaan hermostolliseen muistiin. Minimalistisin, parsimonia-periaatetta tiukimmin noudattava fylogeneettinen puu olisikin oikeastaan sellainen hyvin vähä- ja lyhythaarainen, joka rakentuisi erittäin vahvasti ulkoisten informaatiovarastojen varaan: Markus olisi kirjoittaessaan jäljentänyt suoraan Ensimmäistä korinttilaiskirjettä, Matteus puolestaan Markusta, ja Luukas sekä Markusta että Ensimmäistä korinttilaiskirjettä; kaikki eroavaisuudet johtuisivat tietoisesti tehdyistä redaktorisista muutoksista. Tällöin tutkimusintresseihini olennaisesti kuuluvan kelpoisuushypoteesin jatkotarkastelu ei olisi järin mielekäästä, sillä jos Markuksella oli hallussaan huolellisesti tehty kopio Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä, ei evankelistan ja Paavalin välissä tarvinnut kulkea välttämättä lainkaan varsinaista tiedonsiirtoketjua heidän parinkymmenen vuoden mittaisesta ajallisesta etäisyydestään huolimatta. Tässä asetelmassa Ensimmäinen korinttilaiskirje olisi edustanut alkuperäistä, aina tarvittaessa uudelleentoistuvaa syöteinformaatiota, Markus heti ensimmäistä koehenkilösukupolvea, ja aisti- ja muistijärjestelmien toimintaan nojaava kelpoisuushypoteesini monimutkaisen selityksen käyttämistä siellä, missä sellaiselle ei ole tarvetta.

Yllä hahmottelemaani skenaariota on mahdotonta falsifioida, mutta äärimmäisen lyhyt- ja vähähaarainen sukupuu ei silti ole fylogeneettisista vaihtoehdoista todennäköisin, kuten seuraavaksi argumentoin. Koska kaikki ensimmäiseltä vuosisadalta säilyneet viimeinen ateria -kertomukset ovat osa jotain laajempaa kirjallista dokumenttia, liittyy fylogenia-kysymys olennaisesti kysymykseen siitä, millaisia ovat näiden kehystekstien sukulaisuussuhteet. Luonkin seuraavaksi hahmotelman Markuksen ja Luukkaan evankeliumien suhteista Paavalin kirjeisiin. Aiempi vertailuni viittaa siihen, ettei Matteuksen evankeliumi ole erityisen relevantti sen enempää alkuperä- kuin kelpoisuuskysymyksenkään osalta. Myöskään Johanneksen evankeliumin ja neljän muun kehystekstin sukulaisuussuhteita ei ole mahdollista eikä tarpeellista analysoida kattavasti tämän tutkielman puitteissa, sillä fylogenia-kysymyksen kompleksisuudesta seuraava työläys sekä mahdollisesti saavutettava tutkimushyöty eivät aiempien havaintojeni valossa ole tasapainossa. Yritänkin

tässä alaluvussa selvittää erityisesti sitä, onko kudusrakenteiden ulkopuolisilla informaatiovarastoilla ja -kuljettimilla ollut Paavali–Markus- ja Paavali–Luukas-periytymisprosessissa keskeinen osa. Aloitan käsittelemällä lyhyesti synoptikkoja, sillä selkeytensä vuoksi ne toimivat hyvänä lähtö- ja vertailukohtana, ja lisäksi tarvitsen tuloksia myöhempiä redaktiopäätelmiäni varten.

Useat tiedonsiirtoketju-koeasetelmalla tehdyt tutkimukset osoittavat, että muutamankin virkkeen mittaisen verbaalisen syöteinformaation sanatarkka siirtyminen yksilöltä toiselle on erittäin harvinaista.<sup>294</sup> Siksi pitkiä, sanajärjestykseltään ja kieliopillisilta muodoiltaan identtisiä sanaketjuja voi käyttää kohtuullisen luotettavana indikaattorina siitä, milloin tekstintuottaja on ainakin tukeutunut kirjalliseen lähteeseen. Muutamissa, nimenomaisesti juuri synoptista ongelmaa varten suunnitelluissa kokeissa havaittiin, että yli 15 sanan mittaisia vastaavuuksia alkuperäisinformaation ja ensimmäisen sukupolven uudelleentuotosten välillä esiintyi ainoastaan niissä asetelmissa, joissa koehenkilöt saivat aina halutessaan palata katsomaan kirjallista lähdettä.<sup>295</sup> Näissä tutkimuksissa ehdotetaan, että sellaiset rinnakkaiskohdat, joissa esiintyy 16 sanaa tai pidempiä sanaketjuvastaavuuksia, paljastavat tekstintuottajan kopioineen kirjallista lähdettä.<sup>296</sup> Pidän ehdotettua ”16 tai useamman sanan” kriteeriä turvallisena tai jopa hieman ylivarovaisena indikaattorina, sillä identtisten sanaketjujen keskiarvopituudet olivat käytännössä kaikissa pelkkään hermostolliseen muistiin tukeutuvissa asetelmissa alle yhdeksän sanaa.<sup>297</sup>

---

<sup>294</sup> Tämä näkyy selvästi jo Bartlettin (1932, 118–171) koeaineistossa, ja hän nostaa asian esiin myös ns. ”repeated reproduction” -koeasetelmansa päähavainnoissa: ”It again appears that accuracy of reproduction, in a literal sense, is the rare exception and not the rule” (Bartlett 1932, 92). Kattavasti muita tutkimuksia esittelee esim. Lehrer 1989, 105–108. Hän toteaa journalistien siteeraustarkkuuksia selvittäneen tutkimuksensa yhteenvedossa, että ”[u]nder the best of circumstances, when reporters have been able to select what they will quote verbatim, take notes, tape record, and check the recordings, there are still many discrepancies from the spoken material” (Lehrer 1989, 121). Roediger III et al. (2014, 267) toteavat yhteenvedon omaisesti, että ”virtually every experiment we can find using Bartlett’s serial reproduction technique confirms his observations that social transmission of information is error prone and that the more links there are in the chain, the greater the probability of error.”

<sup>295</sup> Viittaamani tutkimukset ovat McIver & Carroll 2002; 2004; DeConick 2008.

<sup>296</sup> Näin McIver & Carroll 2002, 687; DeConick 2008, 145. Jälkimmäisessä artikkelissaan McIver & Carroll (2004, 1259) jostain syystä ehdottavat indikaattoriksi ”the criterion of more than 18 words in exact sequence”, vaikka heidän kokeensa eivät anna tukea näin suurelle luvulle.

<sup>297</sup> McIver & Carroll 2002; 2004, 1258–1259, 1263–1264; DeConick 2008, 150. ”Sanaa” (word) käytetään viittaamissani tutkimuksissa samassa merkityksessä kuin suomen kielessä, jossa se on ”kielen pienin itsenäinen (yhdeksi kirjainjaksoksi kirjoitettava) merkityssisältöinen rakenneos” (*Kielitoimiston sanakirja*). Tämä tarkoittaa sitä, että sanaketjujen pituuksiin lasketaan mukaan myös prepositiot ja artikkelit.

Nämä tulokset sekä haastavat että tukevat ajatusta synoptisten evankeliumien kirjallisesta riippuvuussuhteesta.<sup>298</sup> Enemmistö synoptikkojen rinnakkaiskohdista on vastaavuudeltaan sellaisia, ettei niiden syntyminen aivan välttämättä ole edellyttänyt jatkuvasti saatavilla ollutta ulkoista informaatiovarastoa, kuten Markuksen evankeliumia tai Q-dokumenttia, vaan Matteus ja Luukas ovat voineet säilyttää informaatiota hermostollisessa muistissaan pitkiäkin aikoja ennen sen siirtämistä paperille, tai heidän saamansa syöteinformaatio ei ole ollut suoraan peräisin ulkoisesta informaatiovarastosta, vaan se on voinut tulla heille useampiakin sukupolvia käsittäneen tiedonsiirtoketjun välityksellä. Pieni osa synoptikkojen rinnakkaiskohdista on kuitenkin pituudeltaan ja sanavastaavuudeltaan sellaisia, että Matteuksen ja Luukkaan on niitä kirjoittaessaan mitä ilmeisimmin täytynyt saada jatkuvaa visuaalista tai auditiivista syöteinformaatiota Markuksen tekstistä. Nämä kopioinnista kielivät rinnakkaiskohdat eivät ole peräisin vain jostain rajatusta Markuksen evankeliumin osasta, eivätkä ne esiinny Matteuksella tai Luukkaalla mitenkään keskitetysti.<sup>299</sup> Yhdessä nämä havainnot viittaavat vahvasti siihen, että vaikka Matteus ja Luukas eivät olisikaan työskennellessään jatkuvasti tukeutuneet ulkoisiin informaatiovarastoihin, on heillä käytännössä koko kirjoitusprosessinsa ajan ollut mahdollisuus konsultoida suoraan Markuksen evankeliumin kirjallista versiota.

Vertailuksi mainittakoon, ettei Johanneksen evankeliumin ja synoptikkojen välillä ole ainuttakaan vastaavanlaista, suoraa kopioimista indikoivaa sanaketjuvastaavuutta. Sellaisia ei ole myöskään Johanneksen evankeliumin ja Paavali-korpuksen välillä.<sup>300</sup> Mielenkiintoista on kuitenkin se, että pisin synoptikot–Johannes-vastaavuus sisältyy juuri viimeinen ateria -kertomukseen: kavallusilmoitusten avausrepliikit (Mark. 14:18; Matt. 26:21; Joh. 13:21) sisältävät yhdeksän sanan mittaiset identtiset sanaketjut, eli kyseinen fraasi ylittää pelkkään hermostolliseen muistiin nojanneissa koeasetelmissa saavutetut keskiarvopituudet. Tämä vihjaisi Johanneksen evankeliumin kirjoittajan saaneen

<sup>298</sup> Myös McIver & Carrol ja DeConick tekevät hyvin samankaltaisista tuloksistaan hieman erilaiset loppupäätelmät: McIverin & Carrollin (2004, 1265) mukaan ”the experiments do give weight to the probability that mechanisms that govern the transmission of oral tradition played a greater part in the formation of the Synoptic Gospels than is usually thought”, kun taas DeConick (2008, 178–179) katsoo tulosten viittaavan siihen, että ”the synoptic problem is mainly a problem of literary dependence.”

<sup>299</sup> Ks. McIverin & Carrollin (2004, 1265) ”18 sanaa tai enemmän” -kriteerillä laadittu lista, sekä DeConickin (2008, 179) väljempään indikaattoriin perustuvat lisäykset.

<sup>300</sup> Väitteeni perustuvat TLG:n ”Intertextual phrase matching”- ja ”Parallel browsing/highlight similarities” -hakujen tuloksiin.

informaatiosyötettä melko lyhyen tiedonsiirtoketjun tuomana joko Markuksen tai Matteuksen evankeliumin fyysisestä versiosta, vaikkakaan kovin pitkälle meneviä ja varmoja päätelmiä Johanneksen evankeliumin fylogeneettisten suhteiden luonteesta ei tällaisen evidenssin perusteella voi tehdä.

Kysymys Paavalin tuotannon ja erityisesti Ensimmäisen korinttilaiskirjeen suhteesta Markuksen ja Luukkaan evankeliumeihin on sekä erittäin relevantti että hyvin haasteellinen. Evidenssi on monitulkintaista ja yleisluonteista, eikä sen pohjalta voi muodostaa samanlaisia, koeasetelmiin tukeutuvia kivijalka-argumentteja kuin synoptikkojen tapauksessa. Tarkastelenkin näitä sukulaisuussuhteita arvioimalla ensin karkeasti sitä, millaisia mahdollisuuksia Markuksella ja Luukkaalla ylipäätään oli saada informaatiosyötettä suoraan tai lyhyen tiedonsiirtoketjun välittämänä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisestä kopiosta.<sup>301</sup> Lähdeaineiston ja käytössäni olevien työkalujen avulla ei ole mahdollista selvittää tarkasti sitä, kuinka paljon ja millä alueilla Paavalin kirjeiden fyysisiä kopioita milloinkin oli liikkeellä ensimmäisen vuosisadan viimeisellä kolmanneksella, mutta jonkinlaista osviittaa asiasta voi saada.

Paavali laati kirjeensä 50-luvulla. Seuraava täysin eksplisiittinen maininta näiden kirjeiden – ja sattumoisin juuri Ensimmäisen korinttilaiskirjeen – fyysisten kopioiden olemassaolosta on Roomasta Korinttiin ensimmäisen vuosisadan lopussa lähetetyssä Ensimmäisessä Kleemensin kirjeessä.<sup>302</sup> Sen kirjoittaja näyttää pitäneen täysin itsestään selvänä sitä, että korinttilaisilla oli hallussaan Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysinen versio, sillä hän yksioikoisesti käskää heitä ”ottamaan esiin autuaan apostoli Paavalin kirjeen” (47:1). Seuraavat jakeet (47:2–8) ja muutamat muut kohdat (esim. 24:1–5; 34:8; 49:1–6) viittaavat vahvasti siihen, että myös lähettäjätaholla oli käytössään Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kopio. Rooman maantieteellinen ja logistinen etäisyys Ensimmäisen korinttilaiskirjeen alkuperäisistä kirjoitus- ja vastaanottajakaupungeista sekä ennen kaikkea Paavalin muusta ydintoiminta-alueesta Egeanmeren ympäristössä ja Vähässä-Aasiassa on sen verran huomattava,<sup>303</sup> että havainnot kielivät kohtuullisen aktiivisesta kopiointi- ja levitystoiminnasta ensimmäisen vuosisadan lopulla.

---

<sup>301</sup> Tämä on lähellä sitä, mihin intertekstuaalisuus-analyysissä viitataan termillä ”criterion of availability” (ks. esim. Hays 1989, 29).

<sup>302</sup> Ensimmäisen Kleemensin kirjeen johdanto-opillisista kysymyksistä ks. esim. Holmes 2007, 33–39.

<sup>303</sup> Esim. ORBIS-ohjelma, geospaatialinen verkostomalli Rooman imperiumin kulkuyhteyksistä, laskee Korintti–Rooma-etäisyydeksi nopeimmalla matkustustavalla, matkan ajankohdan ollessa

Joitakin vuosia myöhemmin Syyrian Antiokiasta lähtöisin ollut Ignatios kirjoitti Smyrnasta kirjeen Efesokseen.<sup>304</sup> Tämän Efesolaiskirjeen keskivaiheilla (12:2) Ignatios sanoo, että Paavali muistaa efesolaisia ”kaikissa kirjeissään” (ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ). Väite ei pidä paikkaansa, sillä Efesos tai sen väestönosa mainitaan sillä hetkellä varmuudella olemassa olleissa Paavalin kirjeissä ainoastaan Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä, ja siinäkin vain ohimennen (1. Kor. 15:32; 16:8).<sup>305</sup> Ignatios kertoo olevansa parhaillaan vangittuna (1:2; 11:2; 21:2), joten hänellä tuskin oli kirjoittaessaan mahdollisuutta konsultoida Paavalin kirjeiden fyysisiä kopioita, mikä voi osaltaan selittää asiavirhettä. ”Kaikissa kirjeissä” -ilmaus kertoo nähdäkseen siitä, että ainakin Rooman valtakunnan itäosissa Paavalin kirjeiden fyysisiä kopioita oli jo koottu jonkinlaisiksi kokoelmiksi, ja ainakin siihen artefaktiin, josta Ignatios puhuu, kuului myös Ensimmäinen korinttilaiskirje. Ignatioksen asiavirhe taas on niin räikeä, ettei sitä voi selittää pelkkänä kohteliaana hyperbolana. Pikemminkin se kieli siitä, ettei Ignatios sittenkään ollut altistunut Paavalin kirjeistä lähtöisin olleelle informaatiovälitteelle niin paljoa, että hän olisi pystynyt hakemaan niiden sisältöä deklaratiivisista muistijärjestelmistään ja tuomaan sitä työmuistiinsa kuin hyvin pienissä määrin. Paavalin kirjeiden maineen ja toisaalta niiden asiasisältöjen levinneisyys ja frekvenssi saattoivatkin vielä toisen vuosisadan alussa olla kaksi tyystin eri asiaa myös niillä alueilla, joilla kopiointitoimintaa todistettavasti harjoitettiin ja joilla Paavali oli aikanaan aktiivisesti vaikuttanut. Huomionarvoista on se, että parhaiten mieleenpalauttaminen näyttää Ignatiokselta onnistuneen juuri Ensimmäisen korinttilaiskirjeen osalta, mikä kertonee sen verrattain huomattavasta suosiosta.<sup>306</sup> Ensimmäinen Kleemensin kirje ja Ignatioksen

---

heinäkuu, niin joki-, rannikko- kuin avomerivesireittienkin ollessa käytössä, 1439 km, 12,2 päivää; Efesos–Korinti-etäisyys on vastaavilla ennakkoehdoilla 466 km, neljä päivää, ja esim. Korinti–Thessalonike 647 km, 5,9 päivää. Asetelma selkeytyy vielä, kun rannikko- ja avomerireitit rajaa pois: Korinti–Thessalonike-etäisyys on tieverkostoja pitkin 524 km, 17,5 päivää ja Korinti–Rooma 2300 km, 75,4 päivää. Kun mallinnuksen prioriteetiksi asettaa matkakustannukset, kuuluu Efesos Korintista lähdettäessä edullisimpaan ns. ykkös- ja kakkosvyöhykkeeseen, Thessalonike kakkosvyöhykkeeseen ja Rooma kolmosvyöhykkeeseen; asteikko on viisiportainen. ORBIS-ohjelman tekijät katsovat, että ”[c]ost, rather than distance, is the principal determinant of connectivity.”

<sup>304</sup> Ignatioksen kirjeiden ajoituskysymys on haastava, ja tutkijoiden tarjoamien ajoitusratkaisujen haarukka varsin suuri; kenties yleisin – ja tässä käyttämäni – ratkaisu on ajoittaa kirjeet keisari Trajanuksen kaudelle, eli vuosiin 98–117 (johdanto-opillisista kysymyksistä ks. Holmes 2007, 166–177).

<sup>305</sup> Jakeen Ef. 1:1 ”ἐν Ἐφέσῳ” -kohdennus on mitä ilmeisimmin tekstikriittisesti sekundaari lisäys. Muut Efesos-maininnat ovat 1. Tim. 1:3; 2. Tim. 1:18; 4:12.

<sup>306</sup> Jos alkutervehdykset jättää pois, ei Paavali-korpuksen ja Efesolaiskirjeen sekä kuuden muun yleensä autenttiseksi luokitellun Ignatioksen kirjeen välillä ole ainuttakaan kolmea sanaa pidempää sanaketjuvastaavuutta. Selkeimmät parafrasit ovat jakeiden Ing. ef. 16:1 ja 1. Kor. 6:9–10 sekä

Efesolaiskirje vahvistavat sen, että ensimmäisen ja toisen vuosisadan taiteilla valmistettiin Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kopioita, ja niitä levisi niin imperiumin itä- kuin keskiosiin.

Luukkaan evankeliumi on karkeasti katsoen Ensimmäisen Kleemensin kirjeen aikalainen. Siksi ei ole lähtökohtaisesti olleenkaan poissuljettua, etteikö myös Luukas olisi voinut toistuvasti altistua Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisestä versiosta suoraan peräisin olleelle informaatioyönteelle, tai etteikö hänellä periaatteessa olisi voinut olla kirjeen kopiokin hallussaan. Havainnoista ei sen sijaan voi tehdä vielä kunnollisia arvioita siitä, miten paljon ja laajalti Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kopioita oli liikkeellä pari-kolmekymmentä vuotta aiemmin, eli Markuksen evankeliumin syntyaikana. Tarkastelenkin seuraavaksi lyhyesti sitä, millaisia yleisluonteisia ja epäsuoria vihjeitä 50–90-lukujen lähteissä on Paavalin kirjeiden jäljentämis- ja levitystoiminnan sekä ylipäätään niiden hyödyntämisen alkamisajasta, toiminnan laajuudesta sekä sen volyymin kasvuajankohdasta. Milloin Ensimmäinen korinttilaiskirje saavutti senkaltaisen levikin, jota Ensimmäinen Kleemensin kirje ilmentää?

Autenttisen kirjekorpuksen pohjalta on vaikea sanoa, alkoiko Paavalin kirjeiden levittäminen ja jäljentäminen jo hänen elinaikanaan. Jakeen 2. Kor. 10:10 epäsuoran vihjauksen perusteella Paavali tunnettiin eläessäänkin juuri kirjeistään. Tämä ei välttämättä kuitenkaan kerro siitä, että kirjeitä olisi kopioitu ja jaettu eteenpäin jo 50-luvun alussa, sillä tiedonsiirtoketju-koeasetelmiin tukeutuen voi perustellusti olettaa, että maineen kaltainen epäformaali ja sosiaalisesti relevantti informaatio säilyy ja leviää tehokkaasti populaatioiden sisällä ja välillä myös ilman kudosrakenteiden ulkopuolisia informaatiovarastoja ja -kuljettimia.<sup>307</sup> Jo vanhimmassa säilyneessä kirjeessään Paavali vaatii, että teksti on luettava ”kaikille veljille” (1. Tess. 5:27). Galatalaiskirjeen alkutervehdyksen (1:2) sisältämä monikkomuoto (ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας) implikoi sitä, että ainakin kyseisen kirjeen Paavali oli tarkoittanut laajempaan jakeluun. Kävikö näin lopulta, ja tapahtuiko se monistamalla vai samaa kirjettä eri yhteisöissä kierrättämällä, ei käy mistään ilmi. Myös Roomalaiskirje on spesifioidun yhteisön sijasta osoitettu ”kaikille Roomassa

---

Ing. ef. 18:1 ja 1. Kor. 18:20 välillä; näistä ensimmäisessä on poikkeavia sanajärjestyksiä ja -muotoja sekä täytesanoja, jälkimmäinen taas on jo Paavalilla LXX-mukaelma jakeesta Jes. 33:18, eikä siinäkään ole kuin kolmen sanan sanaketjuvastaavuus.

<sup>307</sup> Ks. Mesoudin & Whitenin & Dunbarin (2006) ”social information bias” -kokeet, sekä Stubbersfieldin & Tehranin & Flynnin (2015) osittain samaa ilmiötä tarkastellut tutkimus.

oleville Jumalan rakkaille” (1:7). Näistä poiketen Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ensisijainen kohdeyleisö vaikuttaa alkutervehdyksen yksikkömuodon (τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ) perusteella olleen tietty Korintin yhteisö, mutta samaisen tervehdyksen loppuosan ”kaikille – kaikkialla” (πασιν – ἐν παντί τόπῳ) -lisäys jättää mahdollisuuden myös laajemmalle tulkinnalle (1:2).<sup>308</sup> Paavalin allekirjoituksen kaltainen, ”omakätinen” lopputervehdys (1. Kor. 16:21, myös Gal. 6:11; Filem. 1:19) viittaa nähdäkseni kuitenkin siihen, ettei hän itse ainakaan tarkoittanut Ensimmäistä korinttilaiskirjettä jäljennettävän.

Ilmeisesti varhaisin dokumentti, jonka kirjoittajan voi kohtuullisen suurella varmuudella katsoa altistuneen autenttisista Paavalin kirjeistä lähtöisin olleelle informaatioyötteelle, on 70-luvulla tai 80-luvun alussa laadittu Kolossalaiskirje.<sup>309</sup> Samaisen kirjeen lopussa on myös epäsuora viittaus siihen, että kirjeitä saatettiin tuolloin vaihdella ainakin maantieteellisesti läheisten yhteisöjen kesken (4:16). Kopiointitoiminnasta Kolossalaiskirje ei kuitenkaan kerro mitään, eikä kirjeiden vaihtelukaan näytä olleen vielä vakiintunut käytäntö tai lähtöoletus, sillä kirjoittaja esittää asian käskynä (πούσατε), ei pelkkänä toteamuksena.

Kolossalaiskirjeen laatija on kirjoittaessaan ammentanut ennen kaikkea Kirjeestä Filemonille, mutta lukuisat samankaltaisuudet viittaavat vahvasti siihen, että hän tunsikin myös Ensimmäisen korinttilaiskirjeen.<sup>310</sup> Yksikään vastaavuuksista ei kuitenkaan edellytä tai suoraan implikoi sitä, että hänellä olisi ollut säännöllinen mahdollisuus konsultoida kirjeen fyysistä kopiota.<sup>311</sup>

<sup>308</sup> Pervo (2010, 35) tosin katsoo, että tervehdyksen loppuosa (1:2b) on myöhempi lisäys. Käsikirjoitusevidenssi ei kuitenkaan anna sekundaarisuusväitteelle suoraa tukea, sillä huomattavin tekstikriittinen epävarmuus koskee ”τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ” -osan sijaintia, ei jakeen 1:2b olemassaoloa, jolle on hyvin vahva käsikirjoitustuki.

<sup>309</sup> Kolossalaiskirjeen lähdepohjasta ja johdanto-opillisista kysymyksistä ks. erityisesti O. Leppä 2000.

<sup>310</sup> Ks. O. Lepän (2000, 333–339) mittava lista samankaltaisuuksista.

<sup>311</sup> Pisimmät sanavastaavuudet sisältyvät alku- ja lopputervehdyksiin (Kol. 1:1–2, vrt. 1. Kor. 1:1–3; Kol. 4:18, vrt. 1. Kor. 16:21). Kolossalaiskirjeen avausfraasi (”Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός”) esiintyy sellaisenaan Toisessa korinttilaiskirjeessä (1:1), kun taas Ensimmäisen korinttilaiskirjeen pitkälti identtissä avausrepliiikissä ei ole lainkaan Timoteus-osuutta; vastaavuus ei siis mittavuudestaan huolimatta viittaa Ensimmäisen vaan Toisen korinttilaiskirjeen jäljentämiseen. Lopputervehdykseen sisältyvän ”ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου” -fraasin ainoa sanatarkka paralleeli autenttisessa Paavali-korpuksessa on juuri Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä. Neljän, tai artikkelit mukaan lukien kuuden sanan mittaisen fraasin luotettava eteenpäin välittäminen ei kuitenkaan vielä edellytä kudosrakenteiden ulkopuolista informaatiovarastoa; lisäksi vastaavanlainen ”omakätisesti”-aihelma esiintyy myös Kirjeessä Filemonille (1:19), josta Kolossalaiskirjeen kirjoittaja on selvästi ottanut kirjeensä tapahtumakontekstin. Esim. O. Leppä (2000, 338) päätyy hieman erilaisen argumentaation kautta hyvin samankaltaiseen

Vastaavanlainen päätelmä sopi myös vaikeasti ajoitettavaan, joskus vuosien 75–100 välillä kirjoitettuun Toiseen tessalonikalaiskirjeeseen, sekä Kolossalaiskirjeelle rakentuvaan, noin 80–90 kirjoitettuun Efesolaiskirjeeseen.<sup>312</sup> Niidenkin laatijat olivat hyvin todennäköisesti altistuneet Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä lähtöisin olleelle informaatiohyökkäykselle, mutta näidenkin kirjeiden tapauksessa keskinäiset vastaavuudet ovat sen verran hajallaan ja pisimmilläänkin niin lyhyitä, että ne ovat voineet syntyä pelkkään hermostolliseen muistiin nojanneen periytymisen avulla.<sup>313</sup>

Kolossalaiskirje ja mahdollisesti myös Toinen tessalonikalaiskirje kertovat ilmiönä siitä, että autenttiset Paavalin kirjeet eivät olleet 70–80-luvulla pelkkiä passiivisia informaatiovarastoja, vaan niitä luettiin monissa yhteisöissä, niillä oli auktoritatiivisuutta, ja vähintäänkin kirjeiden maine oli ennättänyt saavuttaa kohtuullisen korkean frekvenssin. Kirje-muotoista pseudepigrafiaa tuskin olisi vaivauduttu tuottamaan, mikäli vain harvat olisivat tiedäneet autenttisista kirjeistä tai jos niihin olisi suhtauduttu pääosin välinpitämättömästi. Yksikään ensimmäisen vuosisadan kolmesta pseudepigrafisesta Paavalin kirjeestä ei kuitenkaan rakennu ensisijassa Ensimmäiselle korinttilaiskirjeelle, eikä mikään näissä kirjeissä edellytä sitä, että niiden laatijoiden olisi täytynyt konsultoida Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysistä kopiota. Lähdeaineistossa Paavali-pseudepigrafian syntymistä edeltää Roomalaiskirjeestä alkava, minimissäänkin toistakymmentä vuotta pitkä ajanjakso, jolta Paavalista tai hänen kirjeistään ei ole minkäänlaisia jälkiä.<sup>314</sup> Lisäksi Paavalin nimissä laadittujen kirjeiden, niille osittain vastareaktiona syntyneen Jaakob- ja Pietari-pseudepigrafian sekä muun Paavali-kirjallisuuden tuottaminen näyttää käynnistyneen toden teolla vasta ensimmäisen vuosisadan viimeisellä viidenneksellä ja kiihtyneen toisen vuosisadan edetessä.<sup>315</sup> Kolossalaiskirje – ja kenties Toinen tessalonikalaiskirje –

---

loppupäätelmään: ”Nothing, however, indicates that he [Kolossalaiskirjeen laatija] had 1 Cor in front of him when writing. All the resemblances are such that they can be recalled from memory.”

<sup>312</sup> Toisen Tessalonikalaiskirjeen johdanto-opillisista kysymyksistä ks. esim. Esler 2007, 1213–1214; Efesolaiskirjeen osalta ks. esim. Best 1998, 44–46.

<sup>313</sup> Vrt. esim. 1. Kor. 1:3 ja 2. Tess. 1:2; 1. Kor. 1:10 ja 2. Tess. 3:6; 1. Kor. 16:21 ja 2. Tess. 3:17, sekä 1. Kor. 12:6 ja Ef. 4:6; 1. Kor. 4:12 ja Ef. 4:28, kun esim. Kol. 4:7 ja Ef. 6:21 -vastaavuus kertoo kopioimisesta.

<sup>314</sup> Tobin (2010, 339) katsoo, että Paavali kirjoitti Roomalaiskirjeen ”in Corinth during the winter of 56/57 CE.” O. Leppä (2000, 359–362) taas argumentoi sen puolesta, että Kolossalaiskirjeen laatija tunsikin Markuksen evankeliumin eikä toisinpäin. Tällöin Kolossalaiskirjeen *terminus a quo* olisi 70 jKr.

<sup>315</sup> Ensimmäisen ja toisen vuosisadan Paavali-pseudepigrafian kategoriaan kuuluvat jo mainitsemieni kirjeiden lisäksi n. 110–120. jKr. kirjoitetut ns. ”pastoraalikirjeet”, eli 1. ja 2. Kirje Timoteukselle sekä Kirje Tiitukselle (ajoituksista ks. Aune 2010, 554) sekä apokryfiset, ilmeisesti 2. vuosisadalla kirjoitetut 3. Korinttilaiskirje ja Laodikealaiskirje (ajoituksista ks. Elliott 2005,



ei(vät) näytä siis olleen deuteropaavalilaisuuden alkuräjähdyks tai ilmentävän niin sanottua ketsuppipulloeefktiä. Yhdessä nämä havainnot kertovat siitä, että Ensimmäisen Kleemensin kirjeen ilmentämä tilanne oli varsin tuore.

Markuksen evankeliumin kirjoitusprosessi ei mitä ilmeisimmin ajoitu edes Paavali-kirjallisuuden orastavan kasvukauden alkuun, vaan mykän ajanjakson loppuun tai loppupuolelle. Läpikäymäni evidenssin perusteella katsonkin, että Markuksen mahdollisuus toistuvasti altistua Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisestä kopiosta suoraan peräisin olleelle syöteinformaatiolla oli ratkaisevasti pienempi kuin Luukkaan. Säännöllisen altistumisen voi Luukkaan tapauksessa ottaa lähtökohdaksi, kun taas Markuksen kohdalla todistustaakka on ilman muuta altistumisväitteen esittäjällä.

Paavalin kirjeiden ja Markuksen evankeliumin välillä on toki joitakin sellaisia yhtäläisyyksiä, jotka vihjaavat jonkinlaisesta vertikaalisesta periytymissuhteesta. Molemmat esimerkiksi käyttävät verrattain runsaasti εὐαγγέλιον-substantiivia,<sup>316</sup> kirjoittavat ajoittain poikkeuksellisen hyökkäävästi Pietarista ja Jeesuksen sukulaisista (Gal. 2:11–14; Mark. 3:21; 8:32–33, vrt. Matt. 12:46–50; Luuk. 8:19–21) sekä julistavat ”kaiken ruuan” olevan ”puhdasta” (Room. 14:20; Mark. 7:19, vrt. Matt. 15:10–20).<sup>317</sup> Yhtäläisyydet ovat kuitenkin terminologisia tai temaattisia, eivät fraaseja tai selkeitä parafraaseja. Lisäksi ne eivät ole ainutlaatuisuuksia, vaan pikemminkin yhteisiä trendejä.<sup>318</sup> Kirjeiden ja evankeliumin välillä ei ole ainuttakaan sellaista rinnakkaiskohtaa, joka olisi

---

353–354, 543–544). Ns. ”vasta-pseudepigrifiaksi” voi katsoa Jaakobin kirjeen sekä osittain myös 1. ja 2. Pietarin kirjeen: ensiksi mainittu on kirjoitettu n. 100–120 jKr. (tutkimuskonsensuskeen nähden varsin myöhäinen ajoitukseni suoraan Allison 2013, 29), 1. Pietarin kirje n. 80–100 jKr. (ajoituksesta ks. Achtemeier 1996, 43–50) ja 2. Pietarin kirje joskus toisen 2. vuosisadan alkupuoliskolla (ajoituksesta ks. Donelson 2010, 208–209). Ns. ”Paavali-kirjallisuuden” varhaisteokset ovat 2. vuosisadan alussa kirjoitetun kanonisen Apostolien tekojen (ajoituksesta ks. Pervo 2006, 343–346; 2009, 5–7) lisäksi apokryfinen, toisen vuosisadan lopulla laadittu Paavalin teot (ajoituksesta ks. Elliott 2005, 357), siihen sisältyvä, mutta ilmeisesti alun perin itsenäinen nk. Paavalin ja Theklan teot (ks. Barrier 2009, 1–24; Pervo 2006, 156–158) sekä aikaisintaan 2. vuosisadalla kirjoitettu koptinkielinen Paavalin ilmestys (ks. Marjanen 2001, 281).

<sup>316</sup> TLG:n mukaan sana esiintyy Ut:ssa 76 kertaa. Näistä esiintymistä peräti 60 on Paavali-korpuksessa ja 48 sellaisissa siihen kuuluvissa kirjeissä, jotka varmuudella ovat syntyneet ennen Markuksen evankeliumin kirjoittamista; Markuksella on kahdeksan esiintymää. Vrt. Matteus, jolla sana esiintyy vain neljästi, ja silloinkin yhtä poikkeusta lukuun ottamatta osana ”τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας” -fraasia; Luukkaan evankeliumissa sana ei esiinny kertaakaan, ja kaksoisteoksen jälkimäisessäkin osassa ainoastaan kahdesti.

<sup>317</sup> Marcus (2000) luettelee näiden ohelle kymmenkunta muuta mielestään huomionarvoista Paavali–Markus-yhtäläisyyttä. Loppuyhteenvedonä hän toteaa, että ”[i]f these are coincidences, they are amazing coincidences. If not – and I think not – they provide further evidence of Pauline influence on Mark.” Vrt. kuitenkin esim. Kokin (2014) tulkinta.

<sup>318</sup> Samansuuntaisesti Paavali–Markus-yhtäläisyyksiä tulkitsee esim. Crossley 2011.

pituudeltaan lähelläkään soveltamaani 16 tai edes yhdeksän sanan kriteeriä.<sup>319</sup>

Näillä(kään) havainnoilla ei toki pysty poissulkemaan sitä vaihtoehtoa, etteikö Markuksella olisi voinut olla mahdollisuus konsultoida Paavalin kirjeiden fyysisiä kopioita, mukaan lukien Ensimmäistä korinttilaiskirjettä, mutta yksikään yhtäläisyys ei tällaista periytymismekanismeja edellytä tai vahvasti sellaiseen viittaa. Jos ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisyyden kirjon yksinkertaistaisi yhdeksi suureksi informaatiopooliksi, niin Paavalin kirjeet eittämättä sijoittuisivat siinä lähemmäksi Markuksen evankeliumia kuin vaikkapa Q-dokumentin edustamaa varhaiskristillisyyttä, mutta fylogeneettisesti tarkasteltuna Paavalin kirjeiden ja Markuksen evankeliumin välillä on silti lukuisia kompleksisia haaraumia.

Luukas kirjoitti kaksoisteoksensa jälkimmäisen osan toisen vuosisadan alussa luultavasti Efesoksessa.<sup>320</sup> Apostolien tekojen tapauksessa sekä ajallis-maantieteellinen syntykonteksti että lukuisat tekstikohdat viittaavat vahvasti siihen, että Luukas tiesi Paavalin kirjeiden olemassaolosta ja oli toistuvasti saanut niistä informaatiota; lisäksi hänellä saattoi hyvinkin olla säännöllinen mahdollisuus konsultoida kirjeiden fyysisiä kopioita, joskaan yksikään vastaavuus ei sitä suoraan edellytä. Näiden kirjeiden joukkoon kuului lähes varmuudella myös Ensimmäinen korinttilaiskirje.<sup>321</sup> Tutkimusasetelmani kannalta olennainen kysymys on se, oliko Luukas altistunut vastaavanlaiselle informaatiotyönteelle jo silloin, kun hän kirjoitti evankeliuminsa.<sup>322</sup> Kuten totesin, myös kaksoisteoksen ensimmäisen osan tapauksessa ajallis-maantieteellinen syntykonteksti puoltaa toistuvaa altistumista. Luukkaan evankeliumin ja kaikkien ensimmäisen vuosisadan puolella kirjoitettujen Paavalin kirjeiden välillä on silti ainoastaan yksi fraasitasoinen vastaavuus. Kyseessä on juuri viimeinen ateria -kertomus, ja ennen

---

<sup>319</sup> TLG ei anna ”Intertextual phrase matching”- ja ”Parallel browsing/highlight similarities”-hakutoiminnoilla ainuttakaan osumaa autenttisten Paavalin kirjeiden ja Markuksen evankeliumin välille.

<sup>320</sup> Tästä ks. Pervo 2009, 5–7; 2006, 343–346.

<sup>321</sup> Paavalin kirjeiden ja Apostolien tekojen yhteyden puolesta argumentoi erittäin perusteellisesti Pervo 2006, 51–148; 2009, 12–14. Hyvin samansuuntaisesti myös esim. Aejmelaeus 2011; O. Leppä 2011; H. Leppä 2011; Elbert 2006. Vrt. kuitenkin esim. Maddoxin (1982, 68) toteamus siitä, miten “[i]t is today generally recognized that Luke did not know the Pauline letters.” TLG:n ”intertextual phrase matching” antaa Paavali-korpuksen ja Apostolien tekojen välille yhteensä toistakymmentä osumaa, mutta yksikään niistä ei ole sanatarkkuudeltaan tai pituudeltaan sellainen, että sen syntyminen olisi edellyttänyt kopioimista. Pisin on jakeen Ap.t. 15:26 fraasi ”τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ”, joka esiintyy identtisenä ainoastaan Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä (1:10), joskin sen mukaelmia on myös muissa kirjeissä (Ef. 5:20; 2. Tess. 3:6).

<sup>322</sup> Pervon (2009, 20) mukaan Apostolien teot saattaa olla vuosikymmenenkin Luukkaan evankeliumia nuorempi.

kaikkea sen tekstikriittisesti ongelmallinen loppuosa (1. Kor. 11:23–25; Luuk. 22:19b–20). Luukkaan pidemmän lukutavan mukainen versio sisältää kaksi Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kanssa identtistä sanaketjua. Jos ὡσαύτως-adverbin (1. Kor. 11:25; Luuk. 22:20) sijainnin jättää huomiotta, muodostuu näistä kahdesta sanaketjusta yksi yhtenäinen, kaikkiaan 20 merkityssisältöistä yksikköä käsittävä, ilman artikkeleita ja prepositioitakin 13 sanan mittainen identtinen fraasi.

Normaalitapauksessa tämä kertoisi kopioimisesta ja käytännössä vahvistaisi sen, että Luukkaalla oli jo evankeliumiaan kirjoittaessaan mahdollisuus konsultoida Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysistä versiota. Tässä tapauksessa luotettavien päätelmien tekeminen on kuitenkin ongelmallista ensiksikin siksi, että koko fraasi saattaa olla tekstikriittisesti sekundaari. Toiseksi, tutkielmani hypoteesin mukaan viimeinen ateria -kertomus on poikkeuksellisen kelpoinen informaatiojakso: yksi sen mahdollisista ominaispiirteistä on juuri kyky kestää nykyihmislajin aisti- ja muistijärjestelmien aiheuttamia mutaatioita paremmin kuin monet kilpailijansa. Kontekstievidenssin vuoksi pidän todennäköisenä, että Luukas oli jo evankeliumiaan kirjoittaessaan altistunut Paavalin kirjeistä lähtöisin olleelle auditiiviselle ja kenties visuaalisellekin syöteinformaatiolle, mutta ainoan konkreettisen puoltoevidenssin ongelmallisuuden vuoksi kysymys Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kopion hallussapidosta jää avoimeksi.

Analyysini viimeinen ateria -kertomusten kehystekstien fylogeniasta osoittaa, ettei äärimmäisen lyhyt- ja vähähaarainen sukupuu ole parsimonisuudestaan huolimatta perustelluin lähtökohta, kun tarkoituksena on selvittää itse ateriakertomusten fylogeneettiset suhteet. Kudusrakenteiden ulkopuolisilla informaatiovarastoilla ja -kuljettimilla on ollut keskeinen osa synoptisten evankeliumien välisissä periytymisprosesseissa, mutta ei Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja Markuksen evankeliumin välisessä tiedonsiirrossa; Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja Luukkaan evankeliumin tapauksessa asiasta jää varteenotettava epäily. Markuksen kohdalla on lisäksi täysin mahdollista, ettei hän ollut edes merkittävässä määrin altistunut Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisestä kopiosta suoraan peräisin olleelle tai lyhyen tiedonsiirtoketjun välityksellä tullee informaationsyötteelle. Aisti- ja muistijärjestelmien toimintaan nojaavan kelpoisuushypoteesini jatkotarkastelu on siten perusteltua ja mielekästä.

#### **4.4 *Fylogeneettiset skenaariot***

Viimeinen ateria -kertomusten fylogeneettiset suhteen näyttäisivät pääpiirteissään noudattavan kehystekstiensä sukupuun rakennetta. Matteus on Markuksen jälkeläinen, siitä ei käytännössä ole epäselvyyttä. Matteuksen ateriakertomuksessa ei ole mitään sellaista, minkä perusteella evankelistan täytyisi katsoa saaneen informaationsyötettä jostain muustakin merkittävästä lähteestä kuin Markuksen evankeliumin fyysisestä kopiosta. Samaten Luukkaan pitkä ja lyhyt versio ovat toistensa lähisukulaisia. Sen sijaan Johanneksen ateriakertomuksen summittainenkin sijoittaminen sukupuuhun on hyvin haastavaa. Lyhyesti käsittelemäni kavallusilmoitus-vastaavuuden (Joh. 13:21; Mark. 14:18; Matt. 26:21) perusteella, parsimonia-periaatetta seuraten, Johanneksen viimeinen ateria -kertomus kuuluu Markuksen tai Matteuksen jälkipolveen, ja sitä erottaa jommankumman fyysisestä kopiosta kohtuullisen lyhyt tiedonsiirtoketju. Toinen vaihtoehto on tinkiä minimalismista ja postuloida Markuksen ja Johanneksen ateriakertomuksille hypoteettinen, pitkähkön sanaketjuvastaavuuden perusteella kenties jopa kirjallinen esivanhempi, josta ne periytyvät paralleelisesti. Kertomuksen omaleimaisuuden ja kontrollimateriaalin puuttumisen vuoksi on käytännössä mahdotonta lausua mitään varmaa siitä, millaisia jos minkäänlaisia muita lähteitä Johannes viimeinen ateria- kertomuksessaan hyödynsi. Parsimonia-periaatteen sekä neljännen evankeliumin myöhäisyyden vuoksi on tällä hetkellä perustelluinta katsoa Johanneksen kuuluvun Markus–Matteus-jälkeläishaaraan, jolloin sen arvo alkuperä- ja kelpoisuuskysymysten osalta jää vähäiseksi.

Myös sukupuun suurimmat kysymysmerkit osuvat edeltävän analyysini vihjaamiin kohtiin. Yksi sellainen on Luukkaan pitkän version asema. Toinen keskeinen kysymys koskee kahden kirjalliselta muodoltaan varhaisimman kertomuksen sukulaisuussuhteen luonnetta. Aloitan fylogeneettisten puiden rakentamisen tyvestä ylöspäin, eli pureudun ensimmäisenä tähän Paavali–Markus-problematiikkaan.

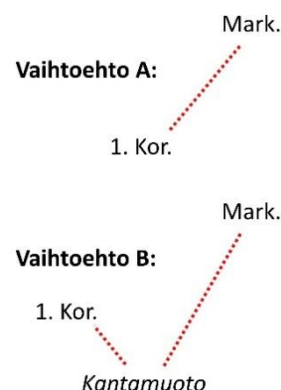
Samankaltaisuuksien ja erilaisuuksien vertailu tukee sitä käsitystä, mihin jo aiempi argumentaationi on viitannut. Paavalin ja Markuksen tuntemat viimeinen ateria -kertomukset ovat kyllä läheistä sukua, mutta kumpikaan ei ole toisen suora jälkeläinen. Eroavaisuudet ovat määrältään ja laadultaan sellaisia, joita tiedonsiirtoketju-koeasetelmissa ei yleensä synny alkuperäisestä syöteinformaatiosta ensimmäiseen tai toiseen jälkeläissukupolveen siirryttäessä.<sup>323</sup>

---

<sup>323</sup> Esim. Bartlett 1932, 120–171; McIver & Carroll 2004.

Joko Paavalin ja Markuksen versioita erottaa toisistaan lukuisia mutaatioalttiita lisääntymistapahtumia ja säilytysjaksoja käsittävä tiedonsiirtoketju, tai kertomukset periytyvät paralleelisesti yhteisestä kantamuodosta.

Tyvestään haarautumaton sukupuu olisi näistä kahdesta skenaarista minimalistisin (vaihtoehto A). Useimmat Markuksen kertomuksen erityispiirteistä ovat tyyliltään sellaisia, että ne selittyisivät luontevasti Paavalin versioon periytymisprosesseissa syntyneinä kommunikaatio- ja muistivirhemutaatioina, sekä aiempien kertomuselementtien ja tuoreiden innovaatioiden rekombinaatioina. Paavalin kertomuksen ”tämä malja on uusi liitto minun veressäni” -lauselman muuttuminen Markuksen käyttämään ”tämä on minun liiton vereni” -muotoon sekä εὐχαριστέω–εὐλογέω-vaihdokset vaikuttavat senkaltaisilta mutaatioilta, joita tiedonsiirtoketjuissa tyypillisesti syntyy.<sup>324</sup> Haarautumattoman vaihtoehdon vahvuus olisi siinä, ettei siihen sisälly hypoteettista kantamuotoa, vaan fylogeneettinen puu rakentuu olemassa olevista lähteistä.



Skenaarion huomattavin heikkous taas on se, että yksi eroavaisuus, ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmien kertakaikkinen puuttuminen Markukselta, on hyvin haastavaa selittää tämän sukupuvaihtoehdon puitteissa. Jeesuksen avaus- ja lopetusrepliikit huipentavien lauselmien katoaminen minkäänlaisia jälkiä jättämättä samalla, kun muu informaatio periytyy verrattain luotettavasti, ei ole lainkaan senkaltainen mutaatio, mitä sosiaaliseen oppimiseen perustuvissa tiedonsiirtoketjuissa tyypillisesti syntyy; koeasetelmissä juuri alku ja loppu ovat yleensä verbaalisen materiaalin luotettavimmin periytyvät osat.<sup>325</sup> Jos lauseimat olivat jossain vaiheessa olleet osa Markuksen evankeliumiin johtanutta fylogeneettista linjaa, täytyisi evankelistan tai jonkun hänen edeltäjistään olla poistanut ne tietoisesti. Mitään lähdeaineistosta nousevaa syytä sille, miksi Markus tai joku muu periytymislinjan aiemmista sukupolvista olisi tehnyt

<sup>324</sup> Tällaiset muutokset ovat hyvin tavallisia esim. Bartlettin (1932, 120–171) laajassa aineistossa. Ks. myös McIverin & Carrollin (2004) esimerkit.

<sup>325</sup> Tämä näkyy jo Bartlettin (1932, 120–171) aineistossa, ja esim. DeConickin (2008, 151) koeasetelmissä ”[t]he openings and closings – – were the most stable elements in the sample reproductions. This was the case across the board in all media environments – –” (kursiivi alkuperäinen). Tästä nk. ”serial position effect” -ilmiöstä yleisemmin ks. esim. Troyer 2011; Hurlstone & Hitch & Baddeley 2014.

tällaisen redaktorisen ratkaisun, on kuitenkin vaikea osoittaa.<sup>326</sup> Skenaario on mahdollinen, mutta se edellyttäisi toimiakseen *ad hoc* -tyyppisen lisäselityksen.

Toinen sukupuuvaihtoehto on veljes- tai serkusskenaario, jossa kertomusten yhteiset piirteet periytyvät itsenäisesti Ensimmäistä korinttilaiskirjettä varhaisemmalta kantamuodolta (vaihtoehto B). Tässä skenaariossa ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -problematiikka selittyisi siten, että lauseimat olisivat Paavaliin johtaneeseen periytymislinjaan syntynyttä uutta muuntelua; lauseimia ei ole Markuksella, koska niitä ei ollut yhteisessä kantamuodossa eikä siten evankelistan saamassa syöteinformaatiossa. Tähänkin sukupuuvaihtoehtoon sisältyy toki omat epävarmuutensa, mutta koska se lopulta kuitenkin pystyy selittämään keskeiset havainnot yksinkertaisemmilla apuoletuksilla ja -selityksillä kuin kilpailijansa, asetan sen toistaiseksi etusijalle.

Yksi olennainen lisähuomio tähän paralleelinen periytyminen -skenaarioon on se, että todennäköisesti Paavalin versio muistuttaa sekundaarisilta vaikuttavista ”muistokseni”-lauselmistaan huolimatta silti enemmän yhteistä kantamuotoa kuin Markuksen kertomus. Perusteluni nousee mutaationopeus-problematiikasta. Markuksen Paavalia suurempi arkaaisuus edellyttäisi sitä, että näiden kahden kertomusversion linjakohtaisissa periytymisprosesseissa täytyisi jostain syystä olla merkittävä, kummallisen spesifi luotettavuusero. Jos esimerkiksi oletan viimeinen ateria -kertomuksen kantamuodon ilmestyneen Jeesuksen seuraajista koostuneeseen informaatiopooliin jo Nasaretilaisen elinaikana, täytyisi Paavalin versioon johtaneessa periytymislinjassa olla parin vuosikymmenen aikana tapahtunut enemmän mutaatioita ja rekombinaatioita kuin Markuksen versioon johtaneessa linjassa noin neljässäkymmenessä vuodessa. Kummallisesti tämä muuntelu olisi koskenut lähes yksinomaan informaation muotoa, ei määrää; merkki- ja sanamääriltään Paavalin ja Markuksen versiot ovat hyvin lähellä toisiaan. Tämä perusongelma ei katoa, vaikka kantamuodon oletetun ilmestymishetken siirtäisi 30-luvun loppuun, 40-luvulle tai vieläkin lähemmäksi Ensimmäisen Korinttilaiskirjeen kirjoittamisajankohtaa. Tähänastisten havaintojen perusteella siis katson, että fylogeneettinen puu on tyvipäästään

---

<sup>326</sup> Vrt. Jesus Seminar & Funk (1998, 140–141), jotka katsovat väitettään sen kummemmin perustelematta, että Markus on siirtänyt ”muistokseni”-teeman osaksi voitelukohtaustaan (Mark. 14:3–9). Niin objektiltaan kuin substantiiviltaanakin eroavan ”εἰς μνημόσυνον αὐτοῦ” -lauselman (Mark. 14:9) tulkitseminen redaktoriseksi mukaelmaksi ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmista edellyttäisi toimiakseen selvästi painavampaa argumenttia kuin Jesus Seminarin & Funkin (1998, 140) tarjoamaa ”to fit more precisely with his own narrative aims” -tynkäperustelua.

vähintään kaksihaarainen, ja näistä kahdesta Paavalin edustama linja muistuttaa enemmän hypoteettista kantamuotoa.

Siirryn seuraavaksi Luukkaan viimeinen ateria -kertomuksen monisyyseen kysymysvyyhtiin. Siinä perustavin haaste on se, että käsikirjoitusevidenssin puoltama pitkä lukutapa sisältää yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia, joiden olemassaolon voi selittää kohtuullisen uskottavasti ainakin puolellakymmenellä erilaisella skenaariolla, ja muutamat todennäköisimmiksi arvioimani sukupuumallit johtavat tutkimuskysymysteni kannalta lähes vastakkaisiin jatkopäätelmiin. Luukkaan pitkän lukutavan mukaisessa kertomuksessa on useita elementtejä, joita esiintyy Paavalilla, mutta yllättäen ei taas Markuksella. Toisaalta se sisältää myös sellaisia elementtejä, joita on Markuksella, muttei Paavalilla. Ongelman ydin on siinä, että Luukkaan pitkässä versiossa on myös sellaisia, kohtuullisen huomattavia piirteitä, kuten malja–leipä-järjestys ja kaksi erillistä maljaa, jotka puuttuvat sekä Paavalilta että Markukselta. Onko Luukkaan pitkä versio siis varhaisten ja myöhäisten elementtien rekombinaatio, kaikkein arkaaisin kertomus vai sittenkin kertomuksista nuorin?

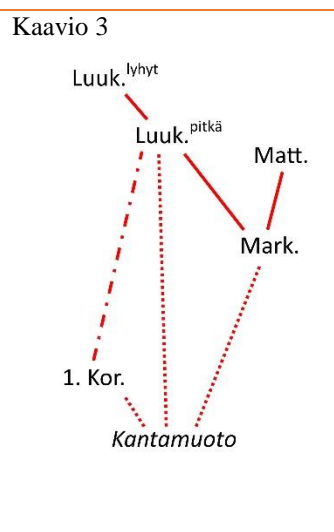
Kuten argumentoin, Luukkaalla oli evankeliumiaan laatiessaan käytössään ainakin Markuksen evankeliumin ja mahdollisesti myös Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysinen kopio. Minimalistisin sukupuuvaihtoehto olisikin sellainen erittäin lyhyt- ja vähähaarainen, jossa Luukkaan viimeinen ateria -kertomus olisi vain näiden kahden informaation säilytys- ja kuljetusalustan merkittävällä avustuksella syntynyt rekombinaatio. Tällöin sillä ei olisi alkuperä- tai kelpoisuuskysymysteni kannalta sen suurempaa arvoa kuin Matteuksen kertomuksella.

Minimalistinen sukupuu selittää uskottavasti joko valtaosan tai kohtuullisen merkittävän osan Luukkaan viimeinen ateria -kertomuksen ominaispiirteistä; puun lopullinen selitysvoimaisuus riippuu siitä, kuinka hyvin se pystyy selittämään niiden piirteiden synnyn, jotka puuttuvat sekä Paavalilta että Markukselta. Kriittinen kysymys tässä on se, onko lyhyt lukutapa syntynyt pitkän lukutavan pohjalta vai toisinpäin. Pitkässä lukutavassa on nimittäin määrällisesti ja laadultaan sellaisia piirteitä, joita ei voi suoralta kädeltä laittaa Luukkaan redaktoristen innovaatioiden tiliin, vaan hypoteettinen, Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä ja Markuksen evankeliumista riippumaton erillislinja, vaikuttaa lähtökohtaisesti relevantilta alkuperäselitykseltä. Esimerkiksi *ποτήριον*-sana, joka pitkässä lukutavassa toistuu peräti kolmesti (22:17; 22:20),

ei koko kaksoisteoksessa esiinny ateriakohtauksen kontekstissa kuin jakeessa Luuk. 11:39, vaikka Luukkaan evankeliumi ja Apostolien teot sisältävät yhteenlaskettuna toistakymmentä ateriakohtausta. Sitä ei näin ollen voi missään tapauksessa pitää Luukkaan suosimana teemasanan. Samaten ”uuden liiton” ja ”puolesta vuodattamisen” ainutkertainen yhdistelmä (Luuk. 22:20) on sellainen, etteivät siihen kuuluvat sanaparit esiinny kaksoisteoksessa missään muualla. Ἀνάμνησις-sanallakin (Luuk. 22:19b) on vain neljä muuta esiintymää koko Uudessa testamentissa (1. Kor. 4:17; 11:24; 11:25; Hepr. 10:3).

Erillislinja olisi hypoteettinen, muttei puhdas *ad hoc* -postulaatti, sillä Luukas itse puhuu ”silminnäkijöistä” (αὐτόπται) ja ”monista” (πολλοί) tarinamuotoisista (διήγησις) esityksistä viitatessaan epämääräisesti evankeliuminsa lähdepohjan laatuun ja mittavuuteen (Luuk. 1:1–3). Tämän Markuksen evankeliumista ja Q-dokumentista erillisen, niin sanotun L-aineiston laajuudesta, täsmällisestä sisällöstä ja todellisesta alkuperästä on käytännössä mahdotonta sanoa mitään varmaa, mutta sen olemassaolosta on yleisluontoista evidenssiä.<sup>327</sup> Mikäli pitkä lukutapa osoittautuu lyhyttä alkuperäisemmäksi, on yksi varteenotettava sukupuuvaihtoehto sellainen, jossa varhaisesta kantamuodosta on haarautunut peräti kolme merkittävää periytymislinjaa, ja Paavali, Markus ja Luukkaan pitkä versio ovat kukin tahollaan säilyttäneet joitakin arkaaisia piirteitä (kaavio 3).<sup>328</sup>

Jos taas pitkä lukutapa osoittautuu sekundaariseksi, on lyhyen lukutavan ainutlaatuisuudet perustellumpaa selittää pelkästään Markuksen evankeliumin antaman informaatioyöteen pohjalta tehtyjen redaktorien innovaatioiden kuin hypoteettisen erillistradition avulla. Jo tässä vaiheessa on melkein selvää se, että olipa lyhyt lukutapa alkuperäisempi tai sekundaarinen, jää sen arvo tutkimuskysymyksen kannalta olemattomaksi, sillä



<sup>327</sup> Viimeaikaisessa tutkimuksessa on ollut jonkinlaisena trendinä laajentaa Luukkaan redaktorista osuutta ja vastaavasti kaventaa L-aineistoa. Konsensusnäemyksenä Luukkaan evankeliumin lähdepohjasta ks. esim. Bovon 2002, 6–8; Thompson 2010, 332–334.

<sup>328</sup> Erilaiset viivatyyppit kuvaavat erilaisia periytymistapoja: pisteviiva kuvaa hermostolliseen muistiin täysin nojannutta periytymistä, yhtenäinen viiva hermokudoksen ulkopuoliseen informaation kuljetus- ja säilytysalustaan nojannutta periytymystä ja katkoviita näiden jonkinlaista välimuotoa.



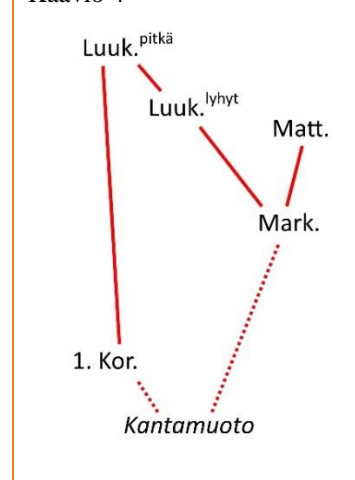
kyseessä on joka tapauksessa varhaisemman, hermokudoksen ulkopuolisen informaation säilytys- ja kuljetusalustan huomattavalla avustuksella syntynyt kertomusversio (kaavio 4).

Kolmen varhaisen erillislinjan skenaariota haastaa se, ettei kyseinen puu ole täysin sopusoinnussa aiemman argumentaationi kanssa. Luukkaan pitkä versio sisältää samaisen ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselman, jonka etusijalle nostamani Paavali–Markus-selitys edellyttää kyllä varhain syntyneeksi, mutta yhtä kaikki kantamuotoon nähden sekundaariseksi mutaatioksi. Parsimonia-periaatteen mukaisesti Luukkaan pitkään versioon johtaneen periytymislinjan olisi siis täytynyt

haarautua Paavalin edustamasta linjasta vasta ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -mutaation ilmestymisen jälkeen. Toisaalta, jos Luukkaan pitkä versio myöhemmässä tarkastelussa osoittautuisi lyhyttä versiota alkuperäisemmäksi ja vaikuttaisi vielä jonkin uuden evidenssin perusteella hyvin arkaaiselta, tulisi myös Paavali–Markus-kokonaisuutta arvioida uudelleen.

Yksi varteenotettava tapa sekä selittää Luukkaan ainutlaatuisuudet että välttää ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -ongelma on katsoa Luukkaan pitkän version edustavan arkaaisinta säilynyttä kertomusmuotoa. Tämä ajatus juontuu ensiksikin siitä, että yksi tavallisimmista mutaatiotyypeistä tiedonsiirtoketju-koeasetelmissa on informaation runsas häviäminen ensimmäisten sukupolvien kohdalla.<sup>329</sup> Paavalin ja Markuksen leipä- ja maljaepisodit ovat merkki- ja sanamääriltään hyvin lähellä toisiaan, kun taas Luukkaan pitkä versio on niihin verrattuna pituudeltaan lähes kaksinkertainen. Toiseksi, Paavalin ja Markuksen kertomukset sisältävät yhdessä tarkasteltuina kaikki ne keskeiset elementit, jotka löytyvät Luukkaan pitkästä versiosta; molemmat kertomukset on mahdollista rakentaa Luukkaan kertomusta karsimalla. Paavalin ja Markuksen kertomukset voisivat periaatteessa siis kuulua Luukkaan edustamasta linjasta haarautuneisiin jälkeläisketjuihin. Tällainen skenaario on mahdollinen, mutta se edellyttäisi apuoletukseen joko sitä, että Luukkaan pitkä versio olisi jo hyvin varhain

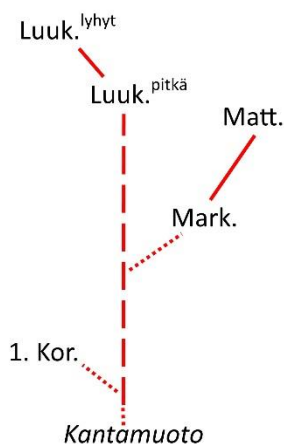
Kaavio 4



<sup>329</sup> Esim. monissa Bartlettin (1932, 120–171) tiedonsiirtoketjuissa informaatiomäärä putoaa 2/3 tai jopa puolittuu muutamien ensimmäisten sukupolvien aikana. Ks. myös esim. McIverin & Carrollin (2004) esimerkit.

tallentunut johonkin hermokudosten ulkopuoliseen informaatiovarastoon ja periytynyt sellaisen avustuksella, tai vaihtoehtoisesti sitä, että kyseisen kertomuksen vertikaalinen periytyminen olisi perustunut lähestulkoon täysin kaksois- ja kolmoisketjujen kaltaisiin asetelmiin, eli sen horisontaalinen levinneisyys olisi alusta lähtien ollut huomattava.<sup>330</sup> Ilman tällaisia apuoletuksia on vaikeaa selittää sitä, miten Luukkaan periytymislinja olisi onnistunut säilyttämään informaatiomääränsä niin hyvin ensimmäisen vuosisadan lopulle asti, samalla kun Paavalin ja Markuksen edustamissa periytymislinjoissa olisi tapahtunut huomattavaa informaatiokatoa jo vuosikymmeniä aiemmin (kaavio 5).

Kaavio 5



Tämän arkaaisuusskenaarion vahvuus on siinä, että se välttää keskeisimmän kolmen varhaisen periytymislinjan sukupuuta vaivaavan ongelman. Luukkaan pitkässä versiossa on runsaasti Jeesuksen repliikkejä ja vain yksi ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselma, joka ei sijaitse kertomuksen alussa tai lopussa: lauselma olisi siis ollut selvästi alttiimpi aisti- ja muistivirhemutaatioille kuin Paavalin kertomuksessa. Jos Luukkaan pitkä versio edustaa arkaaisinta säilynyttä kertomusmuotoa, voisi Paavali–Markus-problematiikan selittää siten, että lauselma on kahdentunut Paavalin periytymislinjassa ja kadonnut Markuksen periytymislinjasta. Tämän arkaaisuusskenaarion ilmiselvät heikkoudet taas ovat monimutkaisuus sekä kohtuullisen raskaat, vaikeasti verifioitavissa olevat apuoletukset.

Kuten olen havainnollistanut, koko esittelemäni kysymys- ja skenaariovyöhyte kietoutuu tiukasti yhteen Luukkaan tekstikriittisen ongelman kanssa. Jos käsikirjoitusevidenssin puoltama pitkä lukutapa osoittautuu alkuperäisemmäksi, täytyy sekä kolmen periytymislinjan mahdollisuus että arkaaisuus-skenaariot ottaa huomattavasti vakavammin kuin siinä tapauksessa, että pitkä lukutapa on sekundaarinen. Koska tekstikriittisen ongelman ratkaiseminen edellyttää perusteellista erillisanalyysia, jätän hahmottelemani Luukas-skenaariot tässä vaiheessa avoimiksi.

<sup>330</sup> Eriksson & Coultas (2012) osoittavat, että kaksoisketjun malliset, ns. ”multiple cultural parents” -asetelmat säilyttävät informaatiota selvästi paremmin kuin normaalit yksilennkkiset tiedonsiirtoketjut.

## 4.5 Yhteenveto

Tässä luvussa olen käynyt läpi päälähteideni keskeisimmät yhtäläisyydet ja eroavaisuudet, selvittänyt hermokudoksen ulkopuolisten informaation säilytys- ja kuljetusalojen osuutta ennen kaikkea Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja Markuksen sekä Luukkaan evankeliumien välisissä periytymisprosesseissa ja laatinut näiden analyysien perusteella muutamia vaihtoehtoisia sukupuuskenaarioita viimeinen ateria -kertomusten fylogeneettisistä suhteista. Tähänastiset havainnot puoltavat enemmän kahden kuin yhden tai kolmen varhaisen periytymislinjan sukupuuvaihtoehtoa. Alkuperäkysymyksen osalta tämä väliaikatuulos ei vielä kallista vaakakupia Nasaretilaisen elämäntapahtuman tai konvergenttiseen evoluutioon rinnastettavan prosessin suuntaan. Kelpoisuuskysymykseeni kuuluvan hypoteesin jatkotarkastelu on sen sijaan entistä perustellumpaa, sillä hermokudoksen ulkopuolisilla säilytys- ja kuljetusaloilla ei pysty tyydyttävästi selittämään kertomuksen säilymistä ja leviämistä 50–70-luvuilla, eikä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ilmentämässä verrattain korkeassa kelpoisuudessa näyttäisi oleva kyse pelkästä yksittäistapauksesta tai geneettisen ajautumisen kaltaisesta satunnaisilmiöstä.

Fylogeneettisen analyysini perusteella Matteuksen sekä Luukkaan lyhyen lukutavan mukaisilla ateriakertomuksilla ei näyttäisi olevan tutkimuskysymysteni suhteen juurikaan relevanssia: molemmat ovat syntyneet varhaisemman, hermokudoksen ulkopuolisen informaatioalustan huomattavalla avustuksella, joten ne tuskin sisältävät alkuperä- tai kelpoisuuskysymyksen kannalta mitään olennaista. Johanneksen viimeinen ateria -kertomusta ei ole tähänastisen evidenssin perusteella sen enempää mahdollista kuin tarpeellistakaan sisällyttää fylogenia-skenaarioihin. Se on ilman muuta jonkinlaista sukua Paavalin ja synoptikkojen ateriakertomuksille, mutta myöhäisyytensä, omaleimaisuutensa sekä kohtuullisen todennäköisen Markus- tai Matteus-altistuksensa vuoksi sillä ei liene tutkimuskysymysteni kannalta suurta arvoa. Luukkaan pitkä versio sen sijaan saattaa olla fylogeneettisen puun runko, yksi sen tyvihaaroista tai merkityksetön latvaoksa; vastaus riippuu tekstikriittisen ongelman ratkaisusta.

Viimeinen ateria -kertomusten fylogeneettisten suhteiden analysoiminen on antanut paljon tutkimuskysymysteni kannalta välttämätöntä tietoa sekä vahvistanut käsitystäni siitä, miten valtavan kompleksinen ja haastava tutkimuskohde viimeinen ateria -kertomus on. Kivijalka-argumentteja on erittäin vähän ja epävarmuustekijöitä runsaasti. Selitykset muodostavat

vuorovaikutuksessa olevan verkoston, jossa yhden kokonaisuuden epävarma osaratkaisu toimii toisen selityskokonaisuuden evidenssinä tai jopa premissinä. Näiden syiden vuoksi en vahvista tai hylkää potentiaalisia selitysvaihtoehtoja liian varhaisessa vaiheessa; tutkimusekonomisista syistä vien toki analyysiani parhaimmin tuettujen vaihtoehtojen osoittamaan suuntaan, mutta pidän potentiaaliset osaskenaariot mukana tarkastelussa niin kauan kuin se on tutkimustehtäväni kannalta tarkoituksenmukaista. Tähänastisten havaintojeni ohjaamana keskitän jatkoanalyysini erityisesti Ensimmäiseen korinttilaiskirjeeseen ja Markuksen evankeliumiin sekä Luukkaan evankeliumin ongelmavyöhytteihin. Aloitan viimeksi mainitusta, sillä se on fylogeneettisen analyysin nostattamista kysymyksistä kenties tarkkarajaisin ja samalla seurannaisvaikutuksiltaan mittavin.

## 5 Luukas-kysymys

### 5.1 Lähtökohdista ja menetelmistä

Sekä Luukkaan pitkä että lyhyt versio ovat omalla tavallaan eriskummallisia, kun niitä tarkastelee Paavalin, Markuksen ja Matteuksen viimeinen ateria -kertomusten rinnalla. Kaksilähdeteorian ja fylogeneettisen analyysini tulosten pohjalta ei ole syytä epäillä sitä, etteikö Luukkaalla olisi myöskin viimeisen aterian kohdalla ollut säännöllinen mahdollisuus konsultoida Markuksen evankeliumin fyysistä kopiota. Tekstikriittisen ongelman ratkaisu vaikuttaa merkittävästi siihen, onko Luukkaan keskeisimmät eriskummallisuudet perustelluina selittää jonkinlaisen hypoteettisen, arkaaisen periytymislinjan antaman informaatiohyötyn vai Markuksen pohjalta tehdyn tietoisien redaktion avulla.<sup>331</sup>

Kuten aiemmin totesin, ulkoiset kriteerit puoltavat pitkää lukutapaa, mutta kamppailu versioiden ensisijaisuudesta on käsikirjoitusevidenssin arvioimisen jälkeen silti ratkaisemattomassa tilanteessa.<sup>332</sup> Siksi tekstikriittisen ongelman

---

<sup>331</sup> Luukas-tutkimuksessa on argumentoitu ja argumentoidaan yhä kohtuullisen paljon erilaisten arkaaisuus- ja erillistraditio-skenaarioiden puolesta. Esim. Marshall (1978, 800–801) pitää pitkää lukutapaa ensisijaisena ja katsoo, että Luukkaan viimeinen ateria -kertomus ”represents a more primitive form of the text than 1 Cor. 11:23–26 – and hence in our opinion a line can be drawn from the historical Last Supper to the sayings recorded here, even if it is impossible to be sure as to precisely what Jesus said.” Samaten Nolland (1993, 1044) katsoo, että Luukkaan kertomuksessa on Paavalin versiota vanhempaa ainesta. Fitzmyer (1985, 1386–1397) näkee ateriakohtauksessa runsaasti L-lähteeseen palautuvaa materiaalia. Myös Bovon (2012, 153) katsoo, että Luukas seuraa viimeinen ateria -kohtauksensa kohdalla omaa erityislähdettään aina jakeeseen 22:38 asti.

<sup>332</sup> Vrt. esim. Salo (2003, 177) ja Bovon (2012, 155), jotka nostavat pitkän lukutavan ensisijaiseksi käytännössä pelkästään käsikirjoitusevidenssin perusteella. Lähes vastaavasti myös esim. Fitzmyer

selvittäminen edellyttää niin sanottujen ”sisäisten kriteerien” arvioimista. Sisäiset kriteerit tarkoittavat tässä tapauksessa ennen kaikkea sitä, miten hyvin tai huonosti eri lukutavat istuvat teoskontekstiinsa ja sen pohjalta rekonstruoitavissa olevaan evankelistan kirjoitus- ja toimitustyyliin.<sup>333</sup> Tällaiseen työskentelyyn sisältyy monia epävarmuustekijöitä, ja argumentaatiosta tulee väistämättä jonkin verran kehämäistä. Luukas on Uuden testamentin kirjoittajien joukossa kuitenkin poikkeuksellisen otollinen kohde sisäisille kriteereille perustuville päätelmille, sillä hänen laajan kaksoisteoksensa ansiosta rekonstruktio rakentuu tavanomaista suuremmalle tekstimassalle, ja kaksilähdeteoriaan tukeutuva synoptinen vertailu mahdollistaa evankelistan toimituksellisen tyylin kontrolloidun jäljittämisen. Tärkeä ensisijaisuuskriteeri on lisäksi se, että varhaisemman lukutavan pohjalta on kyettävä uskottavasti selittämään sekundaarisemman lukutavan synty.<sup>334</sup>

Fylogeneettisen analyysini tulokset kehottavat haastamaan tosissaan *Novum Testamentum Graece 27th-* ja *28th*-editioiden korpustekstien kannattamaa pitkää lukutapaa. Tyvestään kaksiahaarainen puu, jonka siihenastisen evidenssin perusteella arvioin todennäköisimmäksi, on selitysvoimaisimmillaan silloin, kun lyhyt lukutapa sijoitetaan alkuperäisemmäksi. Koska sisäisiin kriteereihin perustuvassa tekstikritiikissä tarkastelulähtökohdat väistämättä vaikuttavat merkittävästi siihen, millaista evidenssiä kerryttää ja minkälaista painoarvoa minkäkinlaisille havainnoille antaa, on kulloisetkin lähtökohdat syytä ilmaista eksplisiittisesti: seuraavassa tarkastelussa en pyri vahvistamaan pitkän lukutavan ensisijaisuutta, vaan fylogeneettisen analyysini viitoittamana katsomaan, olisiko sen ensisijaisuutta vastaan löydettävissä painavaa evidenssiä.

## **5.2 Luukkaan kirjoitus- ja toimitustyyli**

Ensiksikin Luukas vaikuttaa olleen kaunokirjallisesti erittäin taitava. Paitsi että kaksoisteoksen koinee-kreikka on erinomaista, Luukas on selvästi myös hallinnut tarinankerronnan ja juonenkuljetuksen. Hän ei ole ainoastaan parannellut Markuksen kankeaa kieltä,<sup>335</sup> vaan on lisäksi aktiivisesti silotellut tämän kertomuksessa olevia epäjatkuvuuksia ja -johdonmukaisuuksia. Silottelutaipumus näkyy myös Jeesuksen viimeisten hetkien kuvauksissa. Esimerkiksi Juudaksen

---

1985, 1388. Ks. myös Metzgerin (1994, 150) luonnehdinta SBL:n tekstikriitikoiden enemmistön näkemyksestä: ”– – impressed by the overwhelming preponderance of external evidence supporting the longer form – –.”

<sup>333</sup> Lyhyesti sisäisistä kriteereistä tekstikritiikissä ks. Holmes 2010, 85–87.

<sup>334</sup> ”[T]he variant most likely to be original is the one that best accounts for the existence of the others”, kuten Holmes (2010, 85) asian muotoilee (kursiivi alkuperäinen).

<sup>335</sup> Tästä yleisemmin ks. esim. Bovon 2002, 4–5.

tekemä kavalluspäätös, joka Markuksen evankeliumissa näyttäytyy tarinankerronnallisesti irrallisena ja täysin motiivittomana päähänpistona (14:10–11), selittyykin Luukkaan evankeliumissa Saatanan aikaansaannoksena (22:1–6). Vastaavasti Luukas on silottanut opetuslasten lukumäärää koskevan juonellisen ristiriidan, joka syntyy Jeesuksen lähettäessä kaksi opetuslastaan edeltä käsin kaupunkiin valmistamaan pääsiäisateriaa, ja saapuessa silti ateriapaikalla mukanaan kaikki kaksitoista (Mark. 14:13–17, vrt. Luuk. 22:8–14). Itse aterialohtauksesta Luukas on poistanut epäjohtonmukaisuuden, joka muodostuu kavalluspuheen (Mark. 14:18–21) ja sitä välittömästi seuraavan leipä- ja maljaepisodin (Mark. 14:22–25) draamallisesta ristiriitaisuudesta vaihtamalla näiden osien keskinäistä järjestystä (Luuk. 22:14–23, vrt. Matt. 26:20–29). Luukas on häivyttänyt kerronnallisia epäjohtonmukaisuuksia myös viimeisen aterian jälkeisistä lohtauksista. Hän on esimerkiksi ratkaissut Markuksen kolmesta likeisestä ja keskenään ristiriitaisesta nimiluettelosta muodostuvan jännitteen (Mark. 15:40–41; 15:47; 16:1, vrt. Luuk. 23:49; 23:55; 24:10), sekä poistanut Joosef Arimatialaisen hahmoon liittyvän epäjohtonmukaisuuden (Mark. 14:55–64; 15:43, vrt. Luuk. 23:50–51). Markus-vertailu osoittaa, että Luukas on ollut herkkä tunnistamaan ja korjaamaan tarinankerronnallisia jännitteitä.

Toiseksi näyttää siltä, että Luukas on ollut erityisen mieltynyt juuri aterialohtauksiin ja ateriointiin liittyvään tematiikkaan. Markuksen evankeliumissa on viimeisen aterian ohella viidestä kuuteen aterialohtausta (1:29–31<sup>336</sup>; 2:14–22; 6:21–28; 6:35–44; 8:1–9; 14:3–9). Matteus on käytännössä vain toistanut nämä samat episodit tehden niihin ainoastaan pieniä muutoksia (8:14–15; 9:10–19; 14:6–11; 14:15–21; 15:32–38; 26:6–13). Luukas näyttää sen sijaan toimineen toisin. Vaikka Luukas on jättänyt kokonaan käyttämättä Markuksen aterialohtauksista sekä juonellisesti irrallisen Herodes-banketin että jälkimmäisen ruokkimisihmekohtauksen, on hänen evankeliumissaan silti viimeisen aterian ohella kaikkiaan yhdeksän eri aterialohtausta (4:39–38; 5:29–39; 7:36–50; 9:12–17; 10:38–42; 11:37–53; 14:1–24; 24:30–33; 24:33–49). Luukas näyttää Matteusta ahkerammin myös jatkokehittelleen ja värikynittäneen Markuksen aterialohtauksia. Esimerkiksi lyhyt episodi, jossa nimettömäksi jäävä

---

<sup>336</sup> Tässä ei täysin eksplisiittisesti mainita ateriointia, mutta jakeen 1:31 διακονέω-verbin perusteella kyseessä saattaa olla aterialohtaus: kyseisellä verbillä on monia merkityksiä (ks. *LSJ*) ja käyttötapoja myös Ut:ssa, mutta useissa kohdissa διακονέω näyttäisi viittaavan nimenomaan aterioinnin yhteydessä tapahtuvaan palveluun (esim. Mark. 10:45; Luuk. 10:40; 12:37; 17:8; 22:26–27; Ap.t. 6:2; Joh. 12:2).

nainen yllättäen voitelee Simonin talossa aterialla olevan Jeesuksen pään nardusöljyllä (Mark. 14:3–9), on Luukkaan evankeliumissa pituudeltaan kaksinkertainen (7:36–50) ja siinä on monia kerronnallisia lisämausteita: Simon onkin nyt fariseus ja vieläpä kelvoton ateriaisäntä. Nainen taas on ”syntinen”, ja Jeesuksen pään sijaan hän voiteleekin tämän jalat, kunhan on ensin pessyt ne kyynelillään ja kuivannut hiuksillaan (vrt. Matt. 26:6–13). Lisäksi Luukkaalla esiintyy runsaasti sellaisia ateriatematiikalle rakentuvia Jeesuksen puhejaksoja, kuten vertauksia (14:15–24; 16:19–31) ja opetuksia (14:7:11; 14:12–14; 17:7–10), jotka puuttuvat sekä Markukselta että Matteukselta. Tekemäni synoptinen vertailu osoittaa, että Luukkaalla on ollut poikkeuksellisen voimakas taipumus panostaa kirjoitustyössään juuri ateriaohtauksiin ja -tematiikkaan.

Kolmas ja tutkimustehtäväni kannalta kenties merkittävin asia on se, että Luukas näyttää vierastaneen sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitustulkintojen liittämistä Jeesuksen ristinkuolemaan.<sup>337</sup> Tämänkaltaisen teologia on toki ohutta myös muilla synoptikoilla, ja esimerkiksi Q-dokumentista se mitä ilmeisimmin puuttuu kokonaan.<sup>338</sup> Siksi asia ei herättäisi kaksoisteoksenkaan kohdalla erityistä huomiota, ellei Luukas näyttäisi muutamaa otteeseen suoranaisesti karttaneen teemaa. Mielenkiintoista on se, että kaksi tällaista karttamistapausta osuu juuri viimeisen aterian yhteyteen.

Luukas on selvästi hyödyntänyt Markuksen jaksoa 10:35–45 kirjoittaessaan puhetta, jonka Jeesus pitää viimeisellä ateriallaan (22:24–27), mutta hän on jättänyt siitä pois ”antamaan henkensä lunnaksi monien puolesta” -osan, johon Markuksen ja tätä seuraavan Matteuksen kohtaukset huipentuvat (Mark. 10:45b; Matt. 20:28b). Jakeessa Luuk. 22:37 Jeesus on edelleen aterialla, ja julistaa nyt, että hänessä toteutuu se, ”mikä on kirjoitettu” (τὸ γεγραμμένον). Ajatuksia herättävästi Jeesuksen tässä viittaama ”kirjoitus” on sijaiskärsimys- ja sovitustemaattisesti rikas Jesajan kirjan 53. luku, eli niin sanottu ”Herran kärsivän palvelijan hymni”. Jeesuksen repliikki on merkityssisällöllisesti lähes identtinen, sekä kummallisen irrallinen ja tarkkarajainen poiminta jakeen Jes. 53:12

<sup>337</sup> Tällainen tulkinta on Luukas-tutkimuksessa melko yleinen. Ks. esim. Salo 2003. Lisäksi tämä väite ns. ”salvific effects of Jesus’ death” -teeman välttelemisestä on Ehrmanin (esim. 2006), eittämättä merkittävimmän lyhyen lukutavan ensisijaisuutta kannattavan nykytutkijan, pääargumentti pitkän lukutavan sekundaarisuuden puolesta. Oma argumenttini on tältä osin sovellettu ja jalostettu versio Ehrmanin perustelusta, ja erityisesti muutamista teemaan liittyvistä Jesajan kirja -löydöksistä kuuluu kunnia hänelle.

<sup>338</sup> ”It is missing from Q, Luke, and James, and barely mentioned in Mark and Matthew” (Räsänen 2010, 174).

keskeltä.<sup>339</sup> Septuagintassa ja Haprealaisessa Raamatussa sekä edeltävä jae, jakeen 53:12 alkuosa että lainattua kohtaa välittömästi seuraavat lauseet puhuvat siitä, miten palvelija kantaa kollektiivista syntitaakkaa ja hänen kärsimyksensä koituu muiden hyväksi. Syystä tai toisesta Luukas on tästä kokonaisuudesta poiminut Jeesuksen suuhun ”ja hänet luettiin rikollisten joukkoon” -lauselman, joka irrallleen nostettuna ei sisällä kyseisiä konnotaatioita. Näyttää siltä, että tämä kummallinen Jesaja-rajaus on Luukkaan tietoisesti tekemä, sillä kyseinen lauselman tai sen Septuaginta-esikuva ei esiinny tällaisena, alkuperäisestä virkekokonaisuudestaan erillisenä fraasina yhdessäkään varhaisemmassa lähteessä.<sup>340</sup> Lisäksi useat, pitkiä sanaketjuja sisältävät LXX-vastaavuudet osoittavat, että Luukkaalla oli jo evankeliumiaan kirjoittaessaan laajat mahdollisuudet konsultoida Jesajan kirjan fyysistä kopiota.<sup>341</sup>

Puheosuuksien lisäksi Luukas tuntuu häivyttäneen Jeesuksen kuoleman kosmis-kausaalista aspektia myös evankeliuminsa tapahtumakohtauksissa. Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa temppelin väliverho repeää välittömästi Jeesuksen kuoleman jälkeen (Mark. 15:37–38; Matt. 27:50–51), mikä antaa mahdollisuuden tapahtumien väliseen syy–seuraus-tulkintaan. Sellainen esiintyy Luukkaan evankeliumin kanssa samoihin aikoihin laaditussa Haprealaiskirjeessä (10:19–20). Onkin silmiinpistävää, että muista synoptikoista poiketen Luukkaan Jeesus lausuu vielä viimeisiä sanojaan siinä vaiheessa, kun väliverho on jo repeytynyt (23:45–46), eikä kuolema siten näyttäydy temppelin kaikkeinpyhimmän paljastumisen suorana aiheuttajana tai edellytyksenä. Varmojen päätelmiä ei voi toki tehdä, mutta koska Markuksen ja Luukkaan ristinnaulitsemiskohtaukset ovat muun tapahtumajärjestyksensä ja keskeisten henkilöhahmojensa osalta hyvin lähellä toisiaan, näyttää repeytymisajankohdan vaihtuminen enemmän Luukkaan tekemältä tietoiselta redaktiolta kuin ei aisti- ja muistijärjestelmien toiminnan aiheuttamalta tahattomalta mutaatiolta.

Tietoisesta redaktiosta ja siten sijaikärsimys-, uhri- ja sovitustulkintojen aktiivisen välttelyn puolesta puhuu edelleen se, että vastaavanlaisesta toiminnasta näkyy merkkejä myös kaksoisteoksen joitakin vuosia myöhemmin kirjoitetussa jälkimmäisessä osassa. Apostolien teoissa on kohta, jossa etiopialainen

---

<sup>339</sup> Jes. 53:12: “καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη”, vrt. Luuk. 22:37: “καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη”.

<sup>340</sup> Väite perustuu kokonaan ainoastaan TLG-hakuihin. Mark. 15:28, jossa fraasi esiintyy, on ilman muuta tekstikriittisesti sekundaari, Luuk. 22:37 pohjalta syntynyt myöhempi lisäys.

<sup>341</sup> Esim. Jes. 40:3–5 ja Luuk. 3:4–6; Jes. 61:1–3 ja Luuk. 4:18–19.



hovihera lukee samaista Jesajan kirjan 53. lukua, josta Luukkaan Jeesus lainaa hyvin valikoivasti viimeisellä ateriallaan (Ap.t. 8:26–39). Luukas näyttää nytkin rajanneen eunukin siteeraaman Septuaginta-kohdan (Jes. 53:7–8a) äärimmäisen tarkasti siten, että se puhuu vain Herran kärsivän palvelijan lammasmaisesta alistumisesta, eikä mitään tämän kantamasta kollektiivisesta syntitaakasta tai sijaisroolista (Jes. 53:4–6, 8b–12). Kyseessä täytyy olla tietoisesti tehty rajausta, sillä eunukin LXX-sitaatti muodostaa 39 sanan mittaisen sanaketjun, eli Luukas on käytännössä varmuudella työskennellyt sitä kirjoittaessaan Jesajan kirjan fyysisen kopion välittömässä läheisyydessä.

Kuten kehystekstien sukulaisuussuhteita analysoidessani argumentoin, Luukas oli mitä ilmeisimmin ennättänyt ennen Apostolien tekojen valmiiksi saamista altistua toistuvasti Paavalin kirjeistä lähtöisin olleelle informaatiohyökkäykselle, ja hänellä saattoi kirjoitusprosessinsa aikana olla myös säännöllinen mahdollisuus konsultoida kirjeiden fyysisiä kopioita. Siksi onkin mielenkiintoista, että Luukas on tehnyt Paavalista kaksoisteoksensa jälkimmäisen osan sankarihahmon muun muassa kirjoittamalla tälle kuusi laajaa, reettori-tyylistä puhetta (13:16–41; 17:22–31; 20:18–35; 22:1–21; 24:10–21; 26:2–23), mutta ei ole yhdessäkään niistä sallinut tämän julistaa Paavali-korpuksesta tuttua, ὁπερ-prepositiolla ilmaistua ajatusta siitä, miten Jeesus kuoli jonkin ihmisryhmän ”puolesta” (1. Tess. 5:10; Gal. 1:4; 3:13; Room. 5:8; 8:32; 1. Kor. 1:13; 15:3; 2. Kor. 5:14–15; 5:21; Ef. 5:2).

Luukas oli siis käytännössä varmuudella altistunut sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitusteemoille. Lisäksi hänellä vähintäänkin oli laajat mahdollisuudet konsultoida – ja kenties jopa hallussaan – useita sellaisia kudostekstejensä ulkopuolisia informaatiovarastoja, jotka sisälsivät kyseisiä teemoja. Siksi yhteenvedon tähänastisesta on se, että tekemäni havainnot selittyvät selvästi luontevammin Luukkaan tietoisesta ja aktiivisesta välttelystä, kuin passiivisen välinpitämättömyyden, oikeanlaisen syöteinformaation puutteen tai aisti- ja muistijärjestelmien aiheuttamien mutaatioiden avulla. Luukas kyllä tunsi Jeesuksen ristinkuoleman sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitustulkinnat, mutta hän ei erityisemmin pitänyt niistä.

### **5.3 Luukas-profiilin rekonstruktio ja pitkä lukutapa**

Kun viimeinen ateria -kertomusta nyt tarkastelee tätä rekonstruoimaani Luukas-profiilia vasten, näyttää pitkän lukutavan mukainen versio todella omituiselta.

Miksi kaunokirjallisesti taitava evankelista, joka oli herkkä tunnistamaan ja korjaamaan tarinankerronnallisia jännitteitä, jolla oli taipumus panostaa erityisellä tavalla ateriakohtauksiin ja joka aktiivisesti vältteli sijaiskärsimys-, uhri- ja sovituskuvaston liittämistä Jeesuksen ristinkuolemaan, olisi kirjoittanut teokseensa ateriakohtauksen, joka on juonellisesti ristiriitainen, ja joka sisältää runsaasti sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitustematiikkaa?

Tarinankerronnallinen ristiriita syntyy jakeista 22:17–18 ja 22:20, eli pitkän lukutavan sisältämästä kahdesta erillisestä maljasta. Aterian alkaessa Jeesus ottaa maljan (22:17) ja lupaa hyvin painokkaasti, οὐ μὴ -ilmaisua käyttäen, ettei ”tästedes” (ἀπὸ τοῦ νόου) ”juo viiniköynnöksen hedelmästä ennen kuin Jumalan valtakunta on tullut” (22:18). Lupauksestaan huolimatta hän tarttuu silti heti ”aterian jälkeen” (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι) uudelleen maljaan (22:20). Jae 22:20 ei toki eksplisiittisesti sano, että Jeesuksen jälkimmäinen malja sisältää ”viiniköynnöksen hedelmää” tai että hän edes juo siitä. Kohtaus on silti kummallinen. Ensimmäisen maljan yhteydessä oleva ”tästedes en juo” -ilmaus edellyttää epäsuorasti sitä, että Jeesus nauttii kyseisestä maljasta, vaikka jakeet 22:17–18 eivät sitäkään suoraan sano; jakeen 22:20 mukaan Jeesus käsittelee jälkimmäistä maljaa ”samalla tavoin” (ὡσαύτως). Evankeliumin aiempien lukujen perusteella vaikuttaa lisäksi siltä, että maljoista juominen on ääneen lausumaton lähtöoletus, ja kieltäytyminen taas olisi erillisen maininnan edellyttävä asia. Luukkaan evankeliumissa on kymmenkunta ateriakohtausta, mutta ei yhtäkään jaetta, joka nimenomaisesti sanoisi Jeesuksen juovan jotain. Tästä huolimatta Luukas on ottanut evankeliumiinsa Q-peräisen lauselman, jossa sekä Jeesus itse että hänen kiistakumppaninsa puhuvat ”syömäristä ja juomarista” (7:34). Luukas on pitänyt tarpeellisenä tähdentää peräti kahdesti sitä, ettei Johannes Kastaja ”juo viiniä” (1:15; 7:33). Huomioarvoista on se, että näistä tähdennyksistä jälkimmäinen on peräisin Q-dokumentista, ja ”viiniä”-sana on ilmeisesti Luukkaan oma tarkentava lisäys (vrt. Matt. 11:18).<sup>342</sup> Luukkaan siis odottaisi kyllä sanovan selkeästi, jos toinen tai molemmat viimeisen aterian maljoista eivät hänen kertomuksessaan sisältäisi viiniä tai jos Jeesus ei niistä joisi. Pitkään lukutapaan sisältyvä tarinankerronnallinen ristiriita on siten eittämättä todellinen.

---

<sup>342</sup> Myös Hoffmann et al. (2000, 144) tulkitsevat Q-rekonstruktiossaan, että οἶνος-substantiivissa on kyse Luukkaan lisäyksestä eikä Matteuksen tekemästä poistosta.

Tätäkin silmiinpistävämpi asia on se, että puolentoista jakeen mittainen pitkä lukutapa sisältää enemmän sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitustematiikkaa kuin Paavalin, Markuksen tai Matteuksen viimeinen ateria -kertomus kokonaisuudessaan. Ὑπὲρ ὕμῶν -ilmaus esiintyy sekä murretun leivän että maljan yhteydessä, leipälauselmassa on διδόμενον-partisiippi, ja maljaan kytkeytyy niin αἷμα- kuin ἐκχέω-sanakin, joka LXX:n Pentateukissa on juuri uhrieläinten veren käsittelyyn liittyvä termi (esim. 2. Moos 29:12; 3. Moos 4:7–34; 8:15; 9:9; 4. Moos 35:33). Ἀνάμνησις-sanan kaikkiaan viidestä Septuaginta-esiintymästä (3. Moos. 24:7; 4. Moos. 10:10; Ps. 37:1; 69:1; Viis. 16:6) molemmat Pentateukki-kohdat liittyvät eksplisiittisesti uhriateriointiin, ja lisäksi kahdella psalmiesiintymällä on mahdollinen uhrauskonteksti (Ps. 37:1; 69:1). Myös Heprealaiskirjeessä ἀνάμνησις-sanan kontekstina ovat juutalaiset uhrirituaalit ja Kristus-uhri (10:3).

Lyhyen lukutavan mukaisessa viimeinen ateria -kertomuksessa ei ole tarinankerronnallista ristiriitaa, eikä se sisällä lainkaan sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikkaa. Se on siis täysin linjassa rekonstruoimani Luukas-profiilin kanssa, siinä missä pitkä lukutapa näyttäytyy harvinaisena poikkeuksena, joka edellyttää selitystä.<sup>343</sup>

Yksi lähtökohtaisesti varteenotettava selitys nousee tutkimusasetelmastani. Jos kyseisellä kertomuksella oli Luukkaan informaatiopoolissa myytin kaltaisia ominaisuuksia, eli kohtuullisen korkea frekvenssi, auktoritatiivisuutta, loukkaamattomuusstatus ja jonkinlainen kytkös ritualisoiduksi luokiteltavaan kollektiiviseen käyttäytymiseen, olisi hän hyvinkin saattanut sisällyttää kertomuksen evankeliumiinsa sen aiheuttamista ristiriidoista ja sisältämistä teemoista huolimatta. Mikäli näin olisi ollut, odottaisi sen näkyvän muuallakin kaksoisteoksessa jollain tavalla. Kuten seuraavaksi osoitan, tällaisia jälkiä ei käytännössä kuitenkaan ole, kun taas myyttiskenaarion vastaavidenssiä löytyy runsaasti.

Kun ylösnoussut Jeesus Luukkaan evankeliumin viimeisessä luvussa aterioi kahden Emmauksen tiellä kohtaamansa opetuslapsen kanssa (24:13–31), hänen todellisen identiteettinsä paljastaa leivän ”siunaaminen ja murtaminen”

<sup>343</sup> On kuvaavaa, että esim. Salolla (2003, 176–184) on suuria vaikeuksia pitää kiinni sekä pitkän lukutavan ensisijaisuudesta että tutkimuksensa yhdestä pääteesistä, jonka mukaan Luukkaalla ”pelastus ei liity Jeesuksen kuolemaan, vaan hänen elämäänsä ja toimintaansa kirkossa” (Salo 2003, 306).

(εὐλόγησεν καὶ κλάσας). Kyseinen akti viittaa ruokkimisihmeeseen (9:16), ei viimeiseen ateriaan, jonka yhteydessä Jeesus murtaa leivän ”kiittäen” (εὐχαριστήσας). Huomiota kiinnittää myös se, että pitkä lukutapa sisältää sellaisiakin teologisesti vahvoja teemoja, kuten ”uusi liitto” ja ”minun muistokseni” -käsky, joissa voisi olla jatkokehityksellistä potentiaalia sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustemaattisen viitekehyksen ulkopuolella. Siinä missä Paavali ja ennen muuta Heprealaiskirjeen kirjoittaja ovat nähneet ”uudessa liitossa” erityisen teologisen teeman (2. Kor. 3:6–18; Hepr. 8:1–15), ei kyseinen sanapari esiinny Luukkaan kaksoisteoksessa missään muualla. Ἀνάμνησις-sana esiintyy toki usein uhrikuvastollisessa yhteydessä, mutta sen käytöstä on sekä juutalaisissa että varhaiskristillisissä lähteissä myös neutraali esimerkki (Viis. 16:6; 1. Kleem. 53:1). Apostolien teoissa on muutamia mainintoja ja lyhyitä kertomuksiakin kristittyjen kultillisista yhteisaterioista, mutta kertaakaan Luukas ei edes vihjaa, että niitä vietettäisiin Jeesuksen käskystä tai millään tavoin hänen ”muistokseen” (2:42; 2:46; 16:33–34; 20:7–11; 27:33–38). Silmiinpistävää on lisäksi se, että vaikka maljoihin liittyy viimeinen ateria -kertomuksessa enemmän repliikkejä kuin leipään, ei ποτήριον-sana esiinny Apostolien teoissa kertaakaan, siinä missä ”leivän murtaminen” on suoranainen fraasi (2:42; 2:46; 20:7; 20:11; 27:35). Mielenkiintoista on se, että Luukkaan Paavali-kertomus näyttää monessa suhteessa toisinnolta hänen Jeesus-kertomuksestaan.<sup>344</sup> Kaksoisteoksen ainoa sisäinen alluusio Jeesuksen viimeiseen ateriaan onkin Paavalin viimeinen ateria, jonka hän viettää Adrianmerellä matkalla Roomaan. Kuten Jeesus jakeessa Luuk. 22:19a, Paavali ”ottaa leivän”, ”kiittää” ja ”murtaa” (Ap.t. 27:35). Aiemman evidenssin kanssa yhteensopivasti alluusion kohteena oleva viimeinen ateria -jakso mahtuu kokonaisuudessaan lyhyen lukutavan sisään.

Mikään Luukkaan evankeliumissa tai Apostolien teoissa ei siis viittaa siihen, että Jeesuksen viimeinen ateria olisi ollut evankelistalle tai hänen yleisölleen erityisen merkittävä kertomus. Lisähavaintoni taas selittyvät yksinkertaisimmin ja uskottavimmin siten, että katsoo jakson Luuk. 22:19b–20 olevan sekundaari lisäys. Kun läpikäymäni evidenssin arvioi kokonaisuutena, on selvää, että sisäiset kriteerit puoltavat erittäin voimakkaasti lyhyen lukutavan ensisijaisuutta.

<sup>344</sup> Esim. Pervo (2010, 153–156) esittelee hyvin havainnollisesti Luukkaan Jeesus–Paavali-yhtäläisyyksiä.

## 5.4 Lukutapojen synty

Lisäevidenssiä tuo se, että lyhyen lukutavan syntyprosessin rakentaminen olisi toki mahdollista, mutta parhaassakin tapauksessa hyvin spekulatiivista, mikäli se pitäisi tehdä pitkän lukutavan pohjalta: miksi joku myöhempi taho olisi poistanut Luukkaan viimeinen ateria -kertomuksesta juuri kyseisen jakson? Sen sijaan vaikuttaa siltä, että lyhyen lukutavan synnyn voisi selittää uskottavasti ja minimalistisesti kahdella sellaisella elementillä, joiden tueksi olen jo esittänyt mittavan argumentaation: Luukkaalla oli säännöllinen mahdollisuus saada informaatio syötettä suoraan Markuksen evankeliumin fyysisestä kopiosta, ja hänellä oli tietynlainen kirjoitus- ja toimitustyyli.

Myös lyhyen lukutavan mukainen ateriakertomus näyttää sekä Paavalin että muiden synoptikkojen rinnalla eriskummalliselta. Tätä eriskummallisuutta ei ole kuitenkaan perusteltua eikä tutkimustehtäväni kannalta mielekäästä pyrkiä enää selittämään hypoteettisen, arkaaisen periytymislinjan siihen tuoman informaation avulla. Tähänastiset havainnot puoltavat järjestään sitä, että tietoinen redaktio on lähtökohtaisesti paras selitys. Lisäksi fylogeneettisessä analyysissäni argumentoin, että Paavalin tuntema kertomusversio on arkaaisempi kuin Markuksen. Lyhyt lukutapa muistuttaa kauttaaltaan enemmän Markuksen kuin Paavalin versiota, joten vaikka jotkin eriskummallisuudet olisivatkin peräisin hypoteettisesta erillislinjasta, ei tuo informaatio olisi määränsä tai laatunsa puolesta järin merkityksellistä.

Jakeet 22:15–16 ovat lyhyen lukutavan ainutlaatuisin osa, mutta niissäkin näkyy merkkejä siitä, että ne ovat mitä ilmeisimmin syntyneet Markukselta perityn informaation ja Luukkaan omien innovaatioiden rekombinaationa. Pääsiäisateria-aihelma (πάσχα) esiintyy puolenkymmentä kertaa viimeisen aterian kontekstissa jo Markuksella (14:1–16). Kirjoitusasultaan läheinen kärsiä-verbi (πάσχω) taas on Luukkaan suosima teemasana, jota hän käyttää sekä evankeliumissaan että Apostolien teoissa alleviivatessaan passio-aspektin keskeisyyttä ja välttämättömyyttä osana Jeesus-kertomustaan.<sup>345</sup> Jakeessa 22:15 *πάσχω* ja *πάσχα* yhdistyvät vieläpä lähestulkoon lyyrisesti syödä-verbin aoristin infinitiiviin: ”τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ’ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν”. Jakeen 22:16 ”en enää” ja ”Jumalan valtakunnassa” -fraasit esiintyvät vastaavanlaisessa yhteydessä myös Markuksella (14:25). Lisäksi jakeet

näyttäisivät teemansakin puolesta sopivan erinomaisesti Luukkaan kirjoitus- ja toimitustyyliin, sillä niissä kiinnittää huomiota se, miten voimakkaasti Jeesus korostaa nauttivansa itse pääsiäisaterian; muut synoptikot eivät ole sen enempää painottaneet kuin häivyttäneetkään asiaa, kun taas sijaishäilyminen-, uhri- ja sovituskuvastoa muutenkin runsaasti käyttävillä Paavalilla ja Johanneksella Jeesus itse on ateriaa varten seurusteltava pääsiäislammasta (1. Kor. 5:7; Joh. 1:29–36; 19:30–36).

Myöskään jakeissa 22:17–18 ei ole mitään sellaista, mikä kehottaisi vaihtamaan selitysstrategiaa. Jakeessa 22:18 on koko Luukkaan viimeinen ateria -kertomuksen suurin Markus-vastaavuus (Mark. 14:25). Lisäksi jakeessa 22:17 pistää silmään verbieroavaisuus, joka näyttää Luukkaan redaktorilta kädenjäljeltä. Kyseisen jakeen alkuosa on semanttisesti lähestulkoon identtinen jakeen Mark. 14:23 kanssa sillä erotuksella, että Markuksella on λαμβάνω-verbi, kun Luukkaalla verbinä on δέχομαι; Matteus toistaa Markuksen ”καὶ λαβὼν ποτήριον” -fraasin (26:27).<sup>346</sup> Vastaavanlainen λαμβάνω–δέχομαι-vaihdos esiintyy myös kylväjävertauksen selityksessä, jossa Matteus on tässäkin käytännössä vain toistanut Markuksen ”μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν” -fraasin (Mark. 4:16, vrt. Matt. 13:20), mutta Luukas on vaihtanut sen muotoon ”μετὰ χαρᾶς δέχονται” (8:13).

Käytännössä ainoa asia, joka jollain tavalla haastaa tähänastista selitysstrategiaani, on yksi sana jakeen 22:19a alkupuolella. Vähintäänkin se herättää kysymyksiä. Markuksen ja Matteuksen viimeinen ateria -kertomuksissa Jeesus ”siunaa” (εὐλογέω) leivän (Mark. 14:22; Matt. 26:26). Luukkaalla on tässä verbinä yllättäen ”kiittää” (εὐχαριστεῖω), eli sama sana kuin Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sisältämässä ateriakertomuksessa (11:24). Asia on kummallinen siksikin, että kahdessa muussa Luukkaan evankeliumin kohtauksessa Jeesus nimenomaan ”siunaa” murtamansa leivän (9:16; 24:30). Tätä verbivaihdosta ei kuitenkaan ole perusteltua tulkita merkiksi hypoteettisen, arkaaisen periytymislinjan tuomasta informaatiosta. Vaihdoksen jälkeen Luukkaan kertomus jatkuu Markuksen (ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς), ei Paavalin (ἔκλασεν καὶ εἰπεν) version mukaisesti, ja poikkeaa sen jälkeen molemmista

---

<sup>345</sup> Πάσχω-verbi kyseisessä asiayhteydessä: Luuk. 9:22; 17:25; 24:26; 24:46; Ap.t. 1:3; 3:18; 17:3, vrt. Mark. 8:31; 9:12 ja Matt. 16:21; 17:12.

<sup>346</sup> Λαμβάνω: take, receive; δέχομαι: take, accept, receive (*LSJ*).

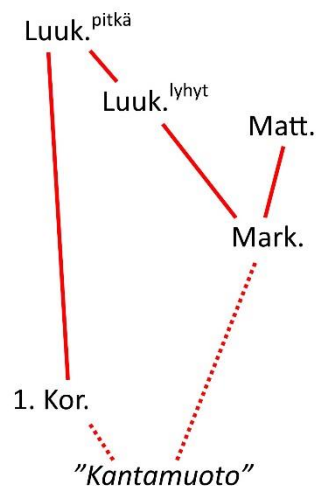
korvaamalla Markukselle ja Paavalille yhteisen ”καὶ εἶπεν” -aoristi-ilmauksen partisiippi muodolla ”λέγων”. Myös jakeen päättävä ”tämä on minun ruumiini” -fraasi on sanajärjestykseltään Markuksen eikä suinkaan Paavalin version mukainen. Lisäksi ”λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας” -fraasi ei tietenkään ole Luukkaan evankeliumissa täysin vailla vastinetta, sillä kiittää-verbi esiintyy täsmälleen samassa muodossa jo maljan (22:17) yhteydessä. ”Ἄρτον εὐχαριστήσας” -ilmaus saattaa siis hyvinkin olla syntynyt analogisesti Luukkaan omana innovaationa. Εὐλογέω–εὐχαριστεύω-vaihdoksen voi toki selittää myös homologisesti, mutta silloin parsimonisin ja aiempien havaintojeni kanssa parhaimmin sopusoinnussa oleva ehdokas informaatio syötteen alkuperäksi olisi Ensimmäinen korinttilaiskirje, ei hypoteettinen erillislinja.

Tämä syntyprosessihahmotelmani on kauttaaltaan sopusoinnussa niiden havaintojen kanssa, joita tein rekonstruoidessani Luukkaan kirjoitus- ja toimitustyyliä. Jeesuksen viimeinen ateria on ollut Luukkaalle vain yksi niistä reilusta puolestakymmenestä ateriakohtauksesta, jotka hän on perinyt Markuksen evankeliumin fyysisestä kopiosta. Hän on johdonmukaistanut ja jatkokehitellyt kertomusta, sekä jättänyt kokonaan käyttämättä maljalauseelman sen sisältämän uhri- ja sijaiskärsimystematiikan vuoksi. Viimeinen ateria -kertomuksella ei ole ollut Luukkaan informaatiopoolissa myytin statusta. Myöhemmin joskus toisella vuosisadalla, kun deuteropaavalilaisuus kukoisti ja Paavalin kirjeiden fyysisten kopioiden levinneisyys oli jo merkittävästi suurempi, joku kirjuri tai redaktori – nimityksellä ei ole tässä merkitystä – lisäsi malja- ja leipäepisodin perään parikymmentä sanaa lähestulkoon suoraan Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sisältämän viimeinen ateria -kohtauksen lopusta. Lisäyksen motiivin etsiminen ei ole tämän tutkielman puitteissa mahdollista, mutta yksi uskottavan tuntuinen arvaus saattaisi löytyä Markus-analogiasta. Pitkän lukutavan syntyprosessin voisi varovasti rinnastaa Markuksen evankeliumin tekstikriittisesti sekundaarisen loppukohtauksen (Mark. 16:9–20) syntyprosessiin. Tyhjän haudan kuvaukseen ja töksähtävään ἐφοβοῦντο γὰρ -ilmaukseen alun perin päättyvästä kertomuksesta näytti varmasti puuttuvan jotain olennaista, mikäli oli kuullut tai lukenut Matteuksen, Luukkaan ja Johanneksen evankeliumien loppuhuipennukset. Kenties vastaavasti viimeinen ateria -kertomus ilman linkkiä Jeesuksen ristinkuolemaan ja edelleen sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitustematiikkaan näytti kummallisen puutteelliselta toisen vuosisadan ympäristössä, jossa sekä Ensimmäisen

korinttilaiskirjeen että synoptisten evankeliumien fyysisiä kopioita oli jo niin hyvin saatavilla, että ateriakertomusten yhtäläisyydet ja erot konkretisoituivat.

## 5.5 Ratkaisun seurannaisvaikutukset

Tekstikriittisen ongelman ratkaisulla on tutkimustehtäväni kannalta mittavat seuraukset. Se käytännössä karsii pois kilpailevat fylogenia-vaihtoehdot, sillä lyhyen lukutavan ensisijaisuus antaa erittäin vahvan tuen jo aiemmin etusijalle nostamalleni kahden varhaisen periytymislinjan sukupuumallille, jossa Paavalin ja Markuksen tuntemat kertomukset periytyvät paralleelisesti Ensimmäistä korinttilaiskirjettä vanhemmasta kantamuodosta. Näin Matteuksen ja ilmeisesti Johanneksen tavoin myöskään Luukkaan evankeliumi ei tarjoa tutkimuskysymyksiini mitään olennaista, vaan katse tulee kääntää Markuksen ja Paavalin suuntaan. Alkuperäkysymyksen osalta fylogeneettisten suhteiden selkiytyminen tarkoittaa sitä, että molemmat selitysvaihtoehdot näyttävät kyllä yhä mahdollisilta, mutta erittäin vahvaa tukea – kolmea tai useampaa varhaista periytymislinjaa – Nasaretilaisen elämään palautuvalle historian tapahtumalle ei ole löydettävissä. Kelpoisuuskysymyksen kohdalla puun varmistuminen sekä tuo selkeyttä että nostaa uuden kysymyksen. Markuksen evankeliumin edustama haara on ilman muuta yksi tärkeimmistä tai jopa tärkein säilymis- ja leviämiskysymysten kohteista, sillä kaikki tähänastinen evidenssi viittaa siihen, ettei yhteisen kantamuodon ja Markuksen tunteman ateriakertomuksen välinen periytyminen perustunut kudossrakenteiden ulkopuolisiin informaatiovarastoihin ja -kuljettimiin. Tiedonsiirtoketju kantamuodosta Markukseen on ollut ajassa mitattuna minimissäänkin parinkymmenen vuoden mittainen, joten sen kohtuullisen vähäisin muutoksin läpikäyneen informaatiojakson on täytynyt sietää nykyihmlajin aisti- ja muistijärjestelmien aiheuttamia mutaatioita poikkeuksellisen hyvin.



Fylogenia-ratkaisu nostattaa sen sijaan kriittisen kysymyksen Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sisältämän ateriakertomuksen kelpoisuudesta. Kuten tutkimuskysymystäni alustaessani osoitin, on Paavalin käyttämällä viimeinen ateria -kertomuksella täytynyt olla vähintäänkin kohtuullisen korkea frekvenssi ainakin Korintin Kristus-yhteisössä.



Pitkän lukutavan sekundaarisuus tarkoittaa nyt kuitenkin sitä, että Ensimmäisen korinttilaiskirjeen edustama periytymislinja näyttää jostain syystä ajautuneen fylogeneettiseen umpikujaan noin sadaksi vuodeksi. Käsittelen seuraavaksi lyhyesti tätä jännitettä.

Koska Luuk. 22:19b–20 on sekundaarinen, näkyy Ensimmäisen korinttilaiskirjeen edustaman haaran tunnuspiirteitä lähdeaineistossa seuraavan kerran vasta Justinos Marttyyrin tuotannossa (Dial. 41:1; 70:4–5; 1. Apol. 66:3), mahdollisesti myös Tatianoksen toisen vuosisadan loppupuolella kirjoittaman *Diatessaron*-evankeliumiharmonian viimeinen ateria -kohtauksessa (45:13–16)<sup>347</sup> sekä 200-luvun alussa P<sup>75</sup>-käsikirjoituksessa (Luuk. 22:19b–20). Lisäksi *Evangelion*, Markionin toisen vuosisadan keskivaiheilla käyttämä ja mahdollisesti laatimakin versio Luukkaan evankeliumista, saattoi sisältää jakeet Luuk. 22:19b–20, mutta tyystin kirkkoisien myöhempiin viittauksiin perustuva rekonstruktio on epävarma, ja Ensimmäisen korinttilaiskirjeen edustaman linjan omaleimaisimmat piirteet, kuten ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmat, puuttuvat siitä joka tapauksessa lähestulkoon kokonaan.<sup>348</sup> Ensimmäinen korinttilaiskirje ja sen jakeet 11:23–25 kuuluivat toki Markionin kymmenen Paavalin kirjettä sisältäneeseen *Apostolikon*-kaanoniin.<sup>349</sup> Kolmannelta vuosisadalta eteenpäin sekä uuden liiton ja maljan yhdistelmä että erityisesti ”muistokseni”-käskyt näyttäisivät olevan jälleen hyvin keskeinen osa viimeinen ateria -konseptia.<sup>350</sup> Tämä 50-luvulta aina Justinoksen ja Markionin aikaan asti ulottuva hiljaisuus herättää kysymyksiä, jotka koskevat Paavalin tunteman ateriakertomuksen kelpoisuutta sekä sitä kautta myös sen alkuperää.

Aiempi argumentaationi, Markionin *Apostolikon* ja esimerkiksi jakeet 2. Piet. 3:15–16 viittaavat vahvasti siihen, että toisen vuosisadan keskivaiheilla Paavalin kirjeiden fyysisiä kopioita oli jo liikkeellä hyvin runsaasti ja ne esiintyivät useamman kirjeen kokoelmina. Vaikka Justinos ei kertaakaan mainitse Paavalia nimeltä tai viittaa eksplisiittisesti tämän kirjeisiin, oli hän varmuudella saanut informaationsyötettä ainakin Roomalais- ja Galatalaiskirjeestä. Useat

---

<sup>347</sup> Näin ainakin Hillin (2001, 182–183) arabiankielisestä versiosta käännettyssä *Diatessaron*-editiossa.

<sup>348</sup> Viimeinen ateria -kohtaus Rothin (2015, 433) *Evangelion*-rekonstruktiossa: ”...τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον)... τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ... διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου...” Ks. myös BeDuhnin (2013, 124) rekonstruktio.

<sup>349</sup> Näin ainakin BeDuhnin (2013, 238) *Apostolikon*-rekonstruktiossa.

pitkähköt sanaketjuvastaavuudet viittaavat myös siihen, että hänellä oli käytössään kummankin kirjeen fyysinen kopio.<sup>351</sup> Tästä ja kokoelmahavainnosta seuraa yhdessä se, että Markionin tavoin Justinoksenkin voi perustellusti olettaa altistuneen myös Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisestä kopiosta suoraan lähtöisin olleelle informaatioesitykselle. Toisin sanoen näyttää siltä, että Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sisältämä kertomusversio olisi pikemminkin herännyt uudelleen eloon kirjeen fyysisten kopioiden avulla kuin säilynyt ja periytynyt katkeamattomasti populaation yksilöistä koostuneissa, hermostolliseen muistiin nojanneissa tiedonsiirtoketjuissa. Lähdeainestoa katsoessa tulee mieleen, että maljan ja uuden liiton yhdistelmä sekä ”muistokseni”-käsky olisivat hyvinkin saattaneet hävitä lopullisesti, elleivät ne olisi onnistuneet siirtymään Paavalin hermokudoksesta osaksi Ensimmäistä korinttilaiskirjettä, ja näin ensin säilyneet sekä lähes vuosisata myöhemmin jälleen voimakkaasti lisääntyneet kirjeen kopioiden avulla.

Miksi ”muistokseni”-lauselmista, joiden pitäisi olla Paavalin ateriakertomuksen kelpoisimpia komponentteja, ei ole minkäänlaisia merkkejä noin sadan vuoden ajanjaksolta? Miksi Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sisältämän kertomuksen omaleimaisuudet palaavat lähdeaineistoon vasta ja juuri siinä tilanteessa, kun Paavalin hahmo on legendanomaistunut<sup>352</sup> ja häneen liitettyjen kirjeiden fyysiset kopiot ovat saavuttaneet laajan levikin? Jakeet 1. Kor. 11:23–25 ovat sekä varhaisin säilynyt jälki viimeinen ateria -kertomuksesta ylipäätään että varhaisin merkki kyseisen kulttuurientiteetin myyttistatuksesta, joten niillä olettaisi olevan vähintäänkin Markuksen ateriakertomuksen veroinen asema alkuperä- ja kelpoisuuskysymyksiä ratkottaessa. Uusimmat havainnot kehottavat kuitenkin kysymään, onko Paavalin kertomusversiossa sittenkin kyse fylogeneettisen runkohaaran sijasta pelkästä ohuesta alaoksasta.

---

<sup>350</sup> TLG löytää ”εις τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -fraasihaulla pitkälle toistasataa osumaa, alkaen Origeneen (200-luv.), Eusebioksen (300-luv.) ja Epifanioksen (300-luv.) kirjoituksista; *πότηριον* & *καίνος* & *διαθήκη* -rypähaku tuottaa sekin puolensataa osumaa, alkaen jälleen Origeneesta.

<sup>351</sup> Justinoksen argumentaatio ja LXX-sitaatit vastaavat hämmästyttävän tarkasti Paavalin Roomalais- ja Galatalaiskirjeessä käyttämiä perusteluita: vrt. esim. Dial. 11:5; 23:4–5 ja Room. 4:10–12, Dial. 95:1 ja Gal. 3:10, Dial. 119:5–120:1 ja Gal. 3:8–9. Lisäksi kymmenen sanan mittainen Genesis-lainaus jakeessa Dial. 92:3 on lähestulkoon identtinen jakeen Room. 4:3 lainauksen kanssa, kun taas sekä Paavali että Justinos poikkeavat huomattavasti LXX:n (1. Moos. 15:6) sanajärjestyksestä ja -muodosta; vastaavankaltainen, yhteinen LXX-poikkeama esiintyy myös jakeiden Dial. 95:1 ja Gal. 3:1 sekä Dial. 96:1 ja Gal. 3:13 välillä. Asiaa analysoi perusteellisemmin Skarsaune 1987, 92–100. Ks. myös Werline 1999.

<sup>352</sup> ”Paul serves as a ‘hero from the past’”, kuten Lieu (2010, 3) Paavalin aseman kehittymistä toisen vuosisadan varhaiskristillisyydessä luonnehtii.

Matemaattisten kulttuurievoluutiomallien ja tiedonsiirtoketju-koeasetelmien perspektiivistä katsottuna yksinkertaisin ja uskottavin selitys havainnoilleni on nimittäin niin sanottu ”yhdenmukaisuusvinouma”, täydennettynä niin sanotulla ”etusijavaikutuksella”. Populaatioajattelulle rakentuvissa kulttuurievoluutiomalleissa yhdenmukaisuusvinouma on konservatiivinen faktori, joka toimii populaation kulttuurisen heterogeenisyyden lisääntymistä vastaan. Yhdenmukaisuusvinoumassa on hieman yksinkertaistaen kyse siitä, että jos populaatiossa esiintyy useampia variantteja tietystä kulttuurientiteetistä, on yksilöillä taipumus omaksua yleisin variantti ennemmin kuin tehdä valintansa satunnaisesti.<sup>353</sup> Valinta suosii siis senhetkistä frekvenssiltään korkeampaa varianttia, mikäli kilpailevien kulttuurientiteettien säilymis- ja lisääntymismenestykseen vaikuttavat muut tekijät, kuten sisältöperustainen kyky tallentua hermostollisen muistiin ja palautua mieleen, ovat voimakkuuseroiltaan olemattomia.<sup>354</sup> Hyvin ohueksi käynyt horisontaalinen levinneisyys tarkoittaa kulttuurientiteetin vertikaalisen periytymisen kannalta myös sitä, että tavanomaiset, hyvin pienet mutaatiot saattavat nopeastikin kumuloitua tiedonsiirtoketjussa, kun periytyminen alkaa nojata valtaosin tai pelkästään yksilönsisäisiin ketjuihin, joissa kaksois- ja kolmoisketjuista poiketen ei ole lainkaan periytymisvirheiden sisäistä korjausmekanismia. Lisäksi hyvin matala frekvenssi lisää sitä riskiä, että kulttuurientiteetin vertikaalinen periytyminen saattaa katketa jo pelkästään jonkin satunnaisilmiön, kuten yhden poikkeuksellisen heikkolaatuisen periytymistapahtuman tai muutaman kultillisen ekspertin lyhyen ajan sisällä tapahtuvan kuoleman seurauksena.

Tähänastisia havaintoja on hyvin vaikea selittää darwinistisen kulttuurievoluution perusmekanismeilla, jos olettaa Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja Markuksen evankeliumin edustamien fylogenia-haarojen olleen 50-luvulla edes likipitään yhtä paksuja. Yhdenmukaisuusvinouma-hypoteesiakaan ei voi kunnolla testata, mutta tavanomaisena ja keskeisimmät

<sup>353</sup> ”[D]isproportionately adopting the most common trait in a population”, kuten Mesoudi & Whiten (2008, 3496) ns. ”conformist bias” -ilmiön väljästi määrittelevät. Graafisena havainnollistuksena ks. Mesoudin (2016b, 19) kaavio; ilmiöstä matemaattisissa kulttuurievoluutiomalleissa ks. erityisesti Boyd & Richerson 1985, 204–240; Richerson & Boyd 2005, 120–122; kokeellista evidenssiä esittelevät Mesoudi & Whiten 2008, 3493–3498;

<sup>354</sup> Väite ei perustu suoraan tutkimuksiin, vaan siihen, että yhdenmukaisuusvinouman vertailukohtana on yleensä satunnaisvalinta. Esim. Mesoudi (2016b, 18–19) jaottelee ”social learning biases” -otsikon alle neljä erilaista kategoriaa: ”content biases”, ”model-based biases”, ”frequency-dependent biases” ja ”guided variation”. Kaikki sosiaalisen oppimisen vinoumat ovat kompleksisessa vuorovaikutussuhteessa ja toimivat reaali maailmassa ilman muuta

havaintoni varsin hyvin selittävänä ilmiönä se on silti paras lähtöoletus.

Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sisältämän kertomuksen frekvenssi oli syystä tai toisesta merkittävästi pienempi kuin Markuksen tuntemaan versioon johtaneen kertomuksen.

Täydentävänä selityksenä voisi toimia yksi niin sanotun ”etusijavaikutuksen” ilmenemismuodoista. Kun samankaltaista muttei samanlaista informaationsyötettä tulee yksilöille kahdelta edellisen sukupolven edustajalta, on yksilöillä taipumus välittää luotettavammin eteenpäin niitä variantteja, jotka he perivät ensimmäiseltä kulttuurivanhemmaltaan kuin sellaisia elementtejä, jotka he saavat ajallisesti jälkimmäisessä periytymistapahtumassa.<sup>355</sup> Myös etusijavaikutus näyttäisi siis olevan konservatiivinen kulttuurievoluutiovoima: se suosii populaatioon ensimmäisenä päässeitä variantteja sekundaaristen kustannuksella.<sup>356</sup>

”Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmien kummallisen kertakaikkisen katoamisen ja lähes räjähdysmäisen uudelleen tulemisen voisi selittää uskottavasti siten, että katsoo lauselmien olevan hyvin pienessä osapopulaatiossa alkunsa saaneita lisäyksiä. Sekundaarisuutensa ja huomattavan epäedullisen lähtöfrekvenssinsä vuoksi ne olisivat onnistuneet lisääntymään menestyksellisesti vasta toisen vuosisadan puolivälin jälkeisessä ympäristössä, jossa Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisten kopioiden levinneisyys antoi niille selvästi suotuisamman lähtöfrekvenssin, ja jossa sekä Paavalin kirjeiden että koko Paavalin henkilöhahmon merkittävästi tunnustetumpi arvovaltaisuus korotti ne apostoliseksi perimätiedoksi. Niin sanottu ”arvovaltavinouma”, eli väljästi määriteltynä yksilöiden taipumus omaksua poolista arvovaltaisina pitämiinsä tahoihin linkittyviä kulttuurientiteettejä ennemmin kuin tehdä valintansa

---

samanaikaisesti, mutta koeasetelmissa niitä on pääsääntöisesti tutkittu vain yksi kerrallaan, muiden tekijöiden ollessa vakioituja (ks. myös Mesoudi & Whiten 2008).

<sup>355</sup> Tämä ns. ”primacy effect” on varsin väljä termi: esim. muistitutkimuksessa sillä yleensä viitataan koehenkilöiden taipumukseen palauttaa mieleen testiaineiston alussa olevia elementtejä paremmin kuin myöhempiä (ks. Hurlstone & Hitch & Baddeley 2014, 4), ja sosiaalipsykologiassa sillä viitataan mm. ensivaikutelmien sitkeyteen (ks. Gold 2007, 697–698). Tässä soveltamani merkitys perustuu erityisesti Erikssonin & Coultasin (2012) kaksoisketju-asetelmaa hyödyntäneeseen kokeessaan: yksi heidän keskeisistä havainnoistaan oli se, että ilmiö pätee myös ensimmäisen ja jälkimmäisen informaatiolähteen välillä; syöteinformaationa Eriksson & Coultas käyttivät nimenomaan kertomuksia.

<sup>356</sup> ”Given the implications of a primacy effect for cultural evolution—for instance, if people tend to retell stories the way they heard them the first time, this might act as a conservative force in the evolution of stories –”, kuten Eriksson & Coultas (2012, 258) yhteenvedossaan hahmottelevat.

satunnaisesti, olisi voinut toimia merkittävänä sekundaarisuusvaikutusta kompensoivana mekanismina.<sup>357</sup>

Seuraavissa luvuissa käsittelen fylogeneettisen puuni kaksi jäljellä olevaa haaraa. Katson ensin, mitä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen lähempi tarkastelu voisi paljastaa Paavalin käyttämän ateriakertomuksen alkuperästä. Teen analyysini sekä aiempien että juuri esittelemieni havaintojen ohjaamina. Viimeinen ateria -kertomus ei mitä todennäköisimmin ole Paavalin luomus, tähän viittaavat vahvasti sekä tutkimuskysymystä pohjustaessani tekemäni havainnot että ennen kaikkea fylogeneettinen analyysini, mutta toisaalta ”εις τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -elementtien historia ei voi ulottua kovin kauas Paavalista. Katson, voisiko yhdenmukaisuusvinouma-hypoteesista johtaa uskottavan kokonaisselityksen. Tämän jälkeen tarkastelen Markuksen ateriakertomusta erityisesti alkuperäkysymyksen näkökulmasta.

## 6 Paavalin haarauma

### 6.1 ”Olen vastaanottanut Herralta ja välittänyt teille”

Myös Paavali itse kiistää hyvin eksplisiittisesti sen, että viimeinen ateria -kertomus olisi hänen oma innovaationsa. Paavali esittelee kertomuksen informaationa, jonka hän on ”vastaanottanut Herralta” (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου) ja jonka hän on ”välittänyt” (παρέδωκα) edelleen korinttilaisille (1. Kor. 11:23). Kuten seuraavaksi havainnollistan, nämä ilmaukset ovat sekä vaikeatulkintaisia että vaikuttavat monellakin tapaa jännitteisiltä. Tässä jännitteisyydessä voisi kuitenkin piillä myös ratkaisu.

Aluksi on syytä kiinnittää lyhyesti huomiota siihen, millainen on Paavalin antaman alkuperätiedon luotettavuusaste ja siten analyysiarvo.

Raamatuntutkimuksen standardiparadigmasta käsin olisi erittäin vaikea sanoa, kuinka luotettavia ja siten jatkopäätelmien perustaksi soveltuvia jakeen 1. Kor. 11:23 tyyppiset, ensimmäisen persoonamuodon vahvistamattomat tiedonannot ovat. Kenties ”ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα

---

<sup>357</sup> Ns. ”prestige bias” -ilmiöstä lyhyesti ja yleisesti ks. Mesoudi 2016b, 19; laajemmin Henrich & Gil-White 2001. Olennaista Paavali-tapaukseni kannalta on se, että vaikka arvovaltavinoumaa onkin pääasiassa testattu asetelmissa, joissa yksilöt havainnoivat eläviä lajitovereitaan, ulottuu ilmiö myös abstraktimpiin ja ei-eläviin entiteetteihin: esim. Verpooten & Dewitte (2017) havaitsivat, että taidealan ammattilaisten antamiin taidearvioihin vaikutti merkittävästi se, uskottelivatko kokeen järjestäjät testimateriaalinaan käyttämiensä taideteosten kuuluvan arvostetun MoMA-museon kokoelmiin vai eivät; Bar-Hillel et al. (2012) tekivät vastaavanlaisen havainnon runojen kohdalla.

ὑμῖν” -ilmaus on ennen kaikkea ja vain Paavalin retorinen tehokeino, jolla hän pyrkii nostamaan kertomuksen manipulatiivista voimaa ja henkilökohtaista statustaan. Pelkän eksegeettisen lähdemateriaalin ja standardiparadigman tarjoamien keinojen avulla tällaista epäilystä olisi erittäin vaikea hälventää, eikä alkuperäkysymyksen jatkotarkastelu olisi siten mielekästä. Tutkimuskysymyksen kannalta onkin elintärkeää, että tällaisten täysin verifioimattomissa olevien väitteiden luotettavuusaste paranee merkittävästi, kun standardiparadigmasta siirrytään evoluutiobiologiseen ja -teoreettiseen viitekehykseen. Kuva uskonnollisista aktiivitoimijoista kylmän rationaaliseen laskelmointiin kykenevinä vallankäyttäjinä ei näet ole sopusoinnussa sen kanssa, mitä evoluutioteoreettiset mallit ja psykologiset koeasetelmat kertovat Paavalin kaltaisten *Homo sapiens* -yksilöiden käyttäytymisestä.

Monissa uskonnon evolutiivista adaptiivisuutta korostavissa tutkimuksissa on nimittäin esitetty vahvoja teoreettisia argumentteja sen puolesta, että uskomukset alati tarkkailevista ja rankaisualttiista yli-inhimillisistä olennoista vähentävät tehokkaasti yksilöiden huijauskäyttäytymistä.<sup>358</sup> Hypoteesille on saatu empiiristä tukea ylikulttuurisesta survey-aineistosta sekä erilaisilla psykologisilla koeasetelmilla.<sup>359</sup> Autenttisen kirjekorpuksen perusteella on selvää, etteivät Kristuksen ja Jumalan kaltaiset yli-inhimilliset toimijat olleet Paavalille – marxilais-foucaultlaista tutkimusjargonia mukaillen – mitään sosiaalisesti konstruoituja valtakursseja, vaan hän selvästikin suhtautui niihin todellisina, hyvin vakavasti otettavina entiteetteinä. Paavali puhuu toistuvasti Jumalan ja Kristuksen rankaisuhaluudesta ja -kapasiteetista (1. Tess. 2:16; 4:6; Room. 2:1–16; 8:34; 12:19; 14:10; 1. Kor. 4:5; 11:32; 2. Kor. 5:10). Lisäksi hän kuvaa Jumalan ja Kristuksen olentoina, jotka ovat perillä paitsi ihmisten teoista, myös näiden ajatuksista (Room. 2:16; 1. Kor. 4:5; 2. Kor. 11:31). Viittaamani rankaisualttius & kaikkietävyys -uskomusyhdistelmä ei toki kategorisesti estä kantajiensa huijauskäyttäytymistä, enkä suinkaan väitä, etteikö Paavali olisi

---

<sup>358</sup> Ks. esim. Johnson & Krüger 2004; Johnson & Bering 2006. Nämä teoriat liittyvät läheisesti uskonnon alkuperää koskevaan ”adaptaatio vai sivutuote” -keskusteluun, joka on ollut kognitiivis-evolutiivisen uskonnotutkimuksen kiivaimmin debatoituja aiheita (ks. esim. Pyysiäinen & Hauser 2010; Sosis 2009; lupaavan oloisena synteesiyrityksenä ks. Davis 2017). Kysymys on erittäin kompleksinen, eikä siihen ole mahdollista ottaa kantaa tämän tutkielman puitteissa; yksinkertaistaen katson, etteivät teoriat seiso tai kaadu tämän keskustelun mukana, sillä uskonnon tietyt piirteet ovat hyvinkin saattaneet muodostua adaptiivisiksi riippumatta siitä, ovatko ne tai uskonnollisiksi luokiteltavat piirteet laajempina kokonaisuuksina olleet alun perin adaptaatioita vai eivät; lisäksi tässä viittaamieni tutkimusten empiiriset havainnot ovat olemassa siitä riippumatta, millaisista metateoreettisista paradigmoista ne nousevat.

lainkaan kyennyt sosiaaliseen petkuttamiseen. Se tulkinta, että hän olisi tietoisesti valehdellut pelkäämiinsä olentoihin suoraan liittyvästä informaatiosta – tässä tapauksessa tuntemansa Jeesus-kertomuksen alkuperästä – ei kuitenkaan ole selityksistä perustelluin eikä siten ensisijaisin vaihtoehto. Tässä evoluutiobiologinen ja -teoreettinen viitekehys tuo jälleen ripauksen lisää kovaa maata eksegetiikan paikoitellen höttöiselle kentälle.

Yksi Paavalin viimeinen ateria -kertomuksesta antaman alkuperätiedon merkittävä aspekti on se, että hänen siinä käyttämänsä παραλαμβάνω- ja παραδίδωμι-verbit ovat joissain yhteyksissä teknisluonteisia termejä, jotka viittaavat traditionaaliseksi tulkitun informaation vastaanottamiseen ja eteenpäin välittämiseen.<sup>360</sup> Esimerkiksi Diodoros Sisilialainen, ensimmäisellä vuositadalla ennen ajanlaskun alkua elänyt historioitsija,<sup>361</sup> kirjoittaa monikymmenosaisessa *Bibliotheca Historica* -teoksessaan (5.2.3), että sisilialaiset uskovat saarensa olevan Demeterille ja Korelle pyhä. Tämän tiedon he ovat Diodoroksen mukaan ”vastaanottaneet esi-isiltään” (παρειλήφασι παρὰ τῶν προγόνων), ja sitä on ”aikojen alusta lähtien välitetty eteenpäin jälkeläisille” (ἐξ αἰῶνος παραδεδομένης τοῖς ἐκγόνοις). Myöhemmin (5.46.3) Diodoros kertoo tarunomaisesta – ja mitä ilmeisimmin sepitteellisestä – Pankhaia-saaresta, jonka asukkaat uskovat polveutuvansa Zeuksen sinne muinoin johdattamista kreetalaisista. Tähän alkuperätietoon Diodoros viittaa jälleen informaationa, jonka pankhaialaiset ”ovat vastaanottaneet esi-isiltään” (ἐκ προγόνων παρειληφέναι) ja jota ”aina välitetään eteenpäin jälkeläisille” (τοῖς ἐκγόνοις παραδιδομένης αἰεί).

Paavalilla on muutamia kohtia, joissa hän selvästi käyttää παραλαμβάνω- ja παραδίδωμι-verbejä yllä kuvaamassani teknisessä merkityksessä. Filippiläiskirjeessä (4:9) Paavali mainitsee erikseen filippiläisten ”vastaanottaman” informaation; sen lisäksi he ovat myös ”oppineet”, ”kuulleet” ja ”nähtyneet” asioita (ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε). Tässä virkkeessä sekä jakeessa Gal. 1:12 Paavali näyttäisi erottavan ”vastaanotetun” informaation kokonaan omaksi kategoriakseen. Myös

---

<sup>359</sup> Viittaamani survey-tutkimus on Atkinson & Bourrat 2011; psykologisista kokeista ks. Piazza & Bering & Ingram 2011; Shariff & Norenzayan 2011.

<sup>360</sup> Ks. *LSJ*; myös Kretzer (1994, 30) katsoo, että ”[i]t [παραλαμβάνω] could especially be used as a t. t. [technical term] for the process of tradition along with παραδίδωμι”.

Ensimmäisessä tessalonikalaiskirjeessä Paavali kahdesti viittaa tessalonikalaisten saamaan kultilliseen opetukseen informaationa, jonka nämä ovat ”vastaanottaneet” (2:13; 4:1). Παραδίδωμι-verbiä Paavali taas käyttää muun muassa viitatessaan ”traditioihin” (1. Kor. 11:2) ja ”evangeliumiin” (1. Kor. 15:1–3), jotka hän on ”välittänyt” korinttilaisille. Jae 1. Kor. 11:2 aloittaa Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä jakson, johon myös viimeinen ateria -kertomus sisältyy, ja kuten jo tutkimuskysymystä muotoillessani mainitsin, kyseisessä jakeessa παραδίδωμι-verbin viittauskohteena on παράδοσις-substantiivi. Jakeessa 1. Kor. 15:3 παραλαμβάνω ja παραδίδωμι esiintyvät samanlaisena verbiparina kuin viimeinen ateria -kertomuksen alkuperätiedossa. Näissä kahdessa tapauksessa Paavali suorasanaisesti asemoi itsensä viittaamansa informaation välittäjäksi, ei suinkaan sen alkuperäislähteeksi. Verbiensä osalta jakeen 1. Kor. 11:23 alkuperätieto sopii siis hyvin yhteen niiden havaintojeni kanssa, jotka osoittavat kertomuksen olevan Ensimmäistä korinttilaiskirjettä varhaisempi, statukseltaan myytti ja alkuperältään jotain muuta kuin Paavalin luomus.

Παραλαμβάνω- ja παραδίδωμι-verbit sekä niihin liittyvä παράδοσις-substantiivi ovat sen sijaan jännitteisessä suhteessa siihen, miten ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmat näyttävät sekundaarisilta ja vieläpä varsin tuoreilta innovaatioilta. Seuraavaksi esitän, että tämä jännite on ratkaistavissa alkuperätiedon ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -osan kautta. Argumentoin monipolvisesti, että Paavali uskoi saaneensa viimeinen ateria -kertomuksensa suoraan ja konkreettisesti ”Herralta”, ja katson tämän uskomuksen perustuneen todelliseen kokemukseen. Tarkastelen tätä kokemusta niin sanottujen hallusinatoristen muuntuneiden tajunnantilojen viitekehyksessä. Argumentaationi ydinväite on se, että tällainen viitekehys pystyy uskottavimmin selittämään paitsi ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksen olemassaolon, myös tutkimustehtäväni kannalta olennaisen traditionaalisuus–tuoreus-jännitteen.

---

<sup>361</sup> Ajoitus suoraan Castrén & Pietilä-Castrén 2015, 129.



## 6.2 Muuntuneet tajunnantilat

Paavali ei mitä ilmeisimmin tavannut Nasaretilaista lainkaan tämän elinaikana,<sup>362</sup> eikä hän missään tapauksessa ainakaan ennättänyt keskustella Jeesuksen kanssa ristiinnaulitsemispäivänä tai sitä edeltävänä yönä, joten konkreettisesti tulkittuna ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksen täytyisi viitata kohtaamiseen ylösnousseen Herran kanssa. Uskonnotutkimuksen ja erityisesti juuri eksegetiikan valtavirrassa kyseisenkaltaiset kokemukset on yleensä katsottu sellaisiksi, ettei niitä voi tieteellisin menetelmin ja standardein tutkia.<sup>363</sup> Evoluutiobiologinen perustani sen sijaan sallii selvästi standardiparadigmaa pidemmälle yltävän analyysin, sillä se mahdollistaa menneisyyden henkilöiden selittämättömiltäkin vaikuttavien kokemusten analysoimisen nykyihmisen lajityypillisen neuroanatomian ja -fysiologian sekä etnografisten vertailuaineistojen avulla.<sup>364</sup>

Paavalin ja Kristuksen hypoteettista kohtaamista on mielekkäintä tarkastella ilmiönä, jota uskontoantropologiassa – erityisesti šamanismitutkimuksessa – ja neurotieteissä nimitetään ”muuntuneeksi tajunnantilaksi”.<sup>365</sup> Kyseessä on kirjava, väljärajainen ja hieman vaihtelevin kriteerein muodostettu kategoria joukolle niin etnografisissa, historiallisissa kuin arkeologisissakin aineistoissa tavattavia ilmiöitä.<sup>366</sup> Näille tiloille on leimallista tajunnan neurokognitiivisten taustamekanismien muuttunut toiminta, jolloin yksilön subjektiivisten tajunnansisältöjen ja organismin hermokudoksen ulkopuolisen havaintomaailman

---

<sup>362</sup> ”His letters do not suggest that he had seen Jesus during the public ministry or at the crucifixion”, kuten Brown (2016, 152) tutkimuksessa jo pitkään vallinneen näkemyksen perustelee; myös Brown 1997, 426. Vrt. kuitenkin Porterin (2016) tutkimuskonsensuskuesta poikkeava monografia, jonka yhteenvedossa hän toteaa, että ”there is at least the possibility, if not the probability, that Paul had encountered Jesus during the course of Jesus’ earthly ministry –” (Porter 2016, 178).

<sup>363</sup> Esim. Taborin (2012, 146) toteamus on kuvaava: ”To speculate as to where Paul derived the ideas he claims were given to him by revelation is to enter into his personal psychology to a degree to which we have no access. To try to do this would be outside the realm of historical inquiry.”

<sup>364</sup> ”The importance of using the findings of the cognitive sciences to study religiosity in antiquity indicates that these practices are not data coming just from ‘dead minds’ but from human minds generally”, kuten Pachis (2014, 65) varsin samantapaisen ajatuksen muotoilee tarkastelleessaan Isiksen ja Serapiksen kulttiin liittyneitä uni- ja näkykokemuksia.

<sup>365</sup> Neurotieteellisenä ja teoreettisena yleiskatsauksena tästä ns. ”altered state of consciousness” -ilmiöstä (ASC) ks. esim. Revonsuo & Kallio & Sikka 2009; uskontoantropologisena johdatuksena ks. Ember & Carolus 2017; evoluutiobiologisina, šamanismi-konseptiin kiinnittyvinä tulkintoina ks. Winkelman 2008; Sidky 2017; eksegeettisinä ASC-konseptin sovelluksina ks. esim. Craffert 2010; 2011; Shantz 2009.

<sup>366</sup> ”ASCs have likely been part of the human cognitive repertoire for at least 100,000 years, if not longer. – Archaeological evidence for institutionalized ASCs has been found in human societies across the globe and throughout human history.” (Ember & Carolus 2017, 5). Laajemmin ASC-ilmiöiden yliajallis-maantieteellis-kulttuurillisesta esiintyvyydestä ks. esim. Sidkyn (2017) šamanismin monografia; erittäin pitkälle vietyä – ja ajoittain myös varsin spekulatiivisena – tutkimuksena ASC-ilmiöiden merkityksestä jo esihistoriallisissa uskonnoissa ks. Lewis-Williams & Pearce 2005.

välillä vallitsee väliaikaisesti jonkinasteinen epävastaavuus. Yksilöllä voi olla esimerkiksi hallusinaatioita eri aistimodalityettien alueilla, niihin kytkeytyviä delusioita ja hänen ajantajunsa saattaa vääristyä.<sup>367</sup> Muuntuneet tajunnantilat käsittävät niin uskonnollisiksi kuin ei-uskonnollisiksikin luokiteltavia ilmiöitä, kuten teo- ja epifanioita, selkounia, taivas- ja tuonelamatkoja, LSD-trippejä, ufosieppaus- ja kuolemanrajakokemuksia, flow-tiloja, henkipossessioita ja erilaisia huippukokemuksia.

Esitän, että jakeen 1. Kor. 11:23 ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksen voi perustellusti tulkita viittauksena auditiiviseen tai auditiivis-visuaaliseen hallusinaatioon. Jeesuksen kädenliikkeiden kuvaileminen sekä muut Paavalin kohtauksessa käyttämät, ulkopuolelta tapahtuvaan tarkkailuun niin ikään viittaavat yksikön kolmannen persoonan persoonamuodot (ἔλαβεν; ἔκλασεν; εἶπεν) kallistavat tulkintaani siihen suuntaan, että havaintokokemuksessa oli verbaalisen sisällön ohella myös visuaalinen elementti. Tällainen hallusinatorinen muuntuneen tajunnantilan kokemus ei olisi ollut *Homo sapiens* -lajin, uskonnollisiksi luokiteltavien ilmiöiden, antiikin maailman, ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisten yhteisöjen eikä varsinkaan Paavalin henkilöhistorian kontekstissa mitenkään ainutkertainen tapaus.

Usein hallusinaatiot kytkeytyvät keskushermoston toimintaan läheisesti liittyviin tauteihin, kuten epilepsiaan ja skitsofreniaan, mutta neurologiset sairaudet tai psykopatologiat eivät ole hallusinatoristen kokemusten edellytys; joidenkin arvioiden mukaan jopa neljänneksellä normaaliväestöstä esiintyy joskus hallusinaatioita.<sup>368</sup> Ilmestys-, näky- ja profetiakokemusten kaltaiset muuntuneet tajunnantilat, jotka sisältävät yksilön subjektiivisesti aidoksi tulkitseman kohtaamisen tai muunlaisen kommunikaation jonkin yli-inhimillisen toimijan kanssa, eivät nekään ole väestötasolla tavattomia.<sup>369</sup> Hallusinatorisia muuntuneita tajunnantiloja esiintyi sekä kreikkalais-roomalaisen maailman uskonnonharjoituksessa yleensä että spesifisti myös toisen temppelin ajan juutalaisuudessa ajanlaskun alun molemmin puolin. Ilmiöön viittaavia kohtia on runsaasti niin Heprealaisessa Raamatussa, Septuagintassa kuin erityisesti

---

<sup>367</sup> ASC-määritelmästä ks. erityisesti Revonsuo & Kallio & Sikka 2009.

<sup>368</sup> Laajana katsauksena hallusinatoristen kokemusten yleisyydestä ks. Van Os et al. 2009; ks. myös Ohayon 2000.

<sup>369</sup> Erilaisten uskonnollisiksi luokiteltavien kokemusten yleisyydestä ks. esim. Hay & Morisy 1978; tapaustutkimuksena uskonnollisten auditiivisten hallusinaatioiden esiintyvyydestä ks. esim. Dein & Littlewood 2007.

apokalyptisessa intertestamentaalisisessa kirjallisuudessa.<sup>370</sup> Paavalin kirjeiden perusteella näyttää siltä, että erilaiset muuntuneet tajunnantilat, kuten esimerkiksi ekstaattisena puheena ja lauluna ilmenevä henkipossessio (1. Kor. 12:3; 12:10; 12:28–13:8; 14:2–14:39; Room. 8:26) sekä ilmestykset (1. Kor. 1:7; 14:6; 14:26; 14:30), olivat aivan tavanomainen osa hänen vaikutuspiiriinsä kuuluneiden Kristus-yhteisöjen kultillista toimintaa.

Jopa tästä kontekstista Paavali itse nousee esiin poikkeuksellisen ekstaattisena yksilönä.<sup>371</sup> Hän muun muassa kehuskelee – possessioterminologista ἐν-ilmaisua käyttäen – tehneensä ”[Jumalan] hengen voimassa” (ἐν δυνάμει πνεύματος)<sup>372</sup> ”tunnustekoja ja ihmeitä” (Room. 15:19) sekä puhuvansa ”kielillä enemmän kuin kukaan” Korintin yhteisön jäsen (1. Kor. 14:18). Paavalilla oli myös useita hallusinatorisia, epi- ja teofanisia muuntuneen tajunnantilan kokemuksia, hän eittämättä suhtautui niihin vakavasti, ja ne olivat merkittävässä osassa hänen toiminnassaan. Paavali esimerkiksi käyttää monikkomuotoa puhuessaan saamistaan ”näyistä ja Herran ilmestyksistä” (2. Kor. 12:1), hän kertoo lähteneensä Jerusalemiin ”ilmestyksen vuoksi” (Gal. 2:2), ja väittää useampaan kertaan – ὁράω-verbiä käyttäen – saaneensa Jeesuksesta suoran visuaalisen aistihavainnon (1. Kor. 9:1; 15:8). Paavali muistelee, että kerran hänet jopa ”temmattiin kolmanteen taivaaseen”, jossa hän ”kuuli (ἀκούω) sanomattomia sanoja, joita ihmisen ei ole sallittua puhua” (2. Kor. 12:2–4). Yhdessä nämä viittaamani jakeet kertovat ensikin siitä, että Paavalilla esiintyi hallusinaatioita ainakin kuulo-, näkö- ja mahdollisesti myös tunto- ja asentoaistin alueella. Toiseksi ne kertovat siitä, etteivät muuntuneet tajunnantilat olleet Paavalin kohdalla yksittäis- tai poikkeustapauksia, vaan häntä voi perustellusti luonnehtia šamanistiseksi toimijaksi.<sup>373</sup>

<sup>370</sup> ASC-ilmiöistä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa yleisesti ks. esim. Ustinova 2011; spesifimpänä havainnollistuksena ks. esim. Pachis 2014; Heprealaisen Raamatun ASC-esimerkeistä mainittakoon vaikkapa 4. Moos. 12:6–8; 1 Aik. 12:18; Hes. 2:2; Dan. 7:1–28 ja LXX-spesifinä kohtana esim. Kr. Est. A:1–11; nk. Vt:n apokryfeihin lukeutuu kokonaisia teoksia, joissa hallusinatoriset ASC-ilmiöt näyttäisivät olevan olennainen komponentti (esim. Ensimmäinen Henokin kirja, Toinen Barukin kirja, Abrahamin ilmestys, Abrahamin testamentti, Neljäs Esran kirja).

<sup>371</sup> “[E]cstatic religious experience was a frequent and significant aspect of Paul’s personality and social setting – Paul was, among other things, an ecstatic”, kuten Shantz (2009, 2) yhden Paavali-monografiansa pääteeseistä muotoilee.

<sup>372</sup> Θεός-sana on tekstikriittisesti epävarma.

<sup>373</sup> Käytän ”šamanismia” etic-termininä, en emic-merkityksessä viittaamassa spesifisti siperialaisiin šamaani-instituutioihin; tarkoitan šamanismilla sellaista uskonnollisuutta, jossa muuntuneilla tajunnantiloilla sekä erilaisilla possessio-, sielumatka- ja apuhenkisuskumuksilla on huomattavan suuri rooli kollektiivisessa ritualisoidussa käyttäytymisessä (hyvin samansuuntaisesti

Paavalin oman todistuksen mukaan hänen merkittävin kultillisen informaation lähteensä olivat juuri näky- ja ilmestyskokemukset. Jakeessa Gal. 1:12 Paavali kertoo ”julistamansa evankeliumin” alkuperästä. Paavali väittää, ettei ole ”vastaanottanut sitä ihmiseltä” (παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό), eikä sitä ole hänelle ”opetettu” (ἐδιδάχθην), vaan hän on saanut sen ”Jeesuksen Kristuksen ilmestyksen välityksellä” (δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Paavali myös melko rutiininomaisesti välitti eteenpäin saamiaan ilmestyksiä, kuten jae 1. Kor. 14:6 antaa ymmärtää, ja tällainen henkilökohtaisista ilmestyskokemuksista raportointi näyttäisi jakeen 1. Kor. 14:26 perusteella kuuluneen yleisemminkin ainakin Korintin yhteisön kokoontumisiin.

Yksittäiset hallusinaatiot eivät edellyttäisi erityisiä alkuperäselityksiä, mutta Paavalin poikkeuksellisen monilukuisille ja -aistisille kokemuksille on kyettävä osoittamaan jonkinlaisia tieteellisiä etiologioita, mikäli haluan pitää kiinni konsilienssi-ihanteestani. Uskonnollisiin konteksteihin liittyville hallusinatorisille muuntuneille tajunnantiloille on lähtökohtaisesti osoitettavissa muutamia sekä kliinisiä että ei-kliinisiä etiologioita. Hallusinatoriset muuntuneet tajunnantilat voivat neurologisten sairauksien ja psykopatologioiden lisäksi tai ohella johtua myös esimerkiksi väsymyksestä, stressistä, nälkiintyneisyydestä, äärimmäisistä lämpötiloista ja aistiärsykkeiden vähäisyydestä, tai tiloja voi pyrkiä aktiivisesti tuottamaan muun muassa tanssin, musiikin, hengitystekniikoiden ja psykoaktiivisten aineiden avulla.<sup>374</sup> Esimerkiksi šamaaneiksi luokiteltavien uskonnollisten eksperttien ja skitsofrenian kirjon sairauksien välillä näyttäisi olevan jonkinlainen yhteys.<sup>375</sup> Erilaiset uskonnolliset askeesi- ja rituaalitekniikat sisältävät ja ovat sisältäneet runsaasti yllä luottelemani, tajunnantilan neurokognitiivisiin taustamekanismeihin vaikuttavia elementtejä.<sup>376</sup>

Vaikkei lähdeaineistosta käykään täysin eksplisiittisesti ilmi, millaisilla menetelmillä Paavali ja hänen toimintaympäristönsä kuuluneet varhaiskristilliset yhteisöt muuntuneita tajunnantiloja tuottivat, on myös Paavalin hallusinatorisille

---

esim. Sidky 2017, 1–9; Winkelman 2008, 43–45). Esim. Shantz (2009) ja Craffert (2011) liittävät šamanismin Paavaliin varsin samanlaisessa merkityksessä.

<sup>374</sup> ASC-tilojen neurobiologisista ja psykologisista syntymekanismeista ks. Vaitl et al. 2013.

<sup>375</sup> En tässä viittaa populaariin ja tieteellisessäkin antropologiassa takavuosina yleiseen ”läntisen kulttuurin skitsofreenikot olisivat jossain toisessa kulttuurissa šamaaneja” -romantiikkaan (jota vastaan argumentoi esim. Luhrmann 2011, 81–82), vaan siihen, että šamanististen ilmiöiden ja skitsofrenian kirjon välillä näyttäisi olevan geneettisiä, ontogeneettisiä ja viime kädessä evolutiivisia yhtäläisyyksiä (näin esim. McClenon 2012).

<sup>376</sup> Erilaisten menneisyyden ja nykypäivän uskonnollisten kontekstien ASC-tekniikoista lyhyesti ja yleisesti ks. Ember & Carolus 2017; Winkelman 2011; myös esim. Boyer 2003, 121.

muuntuneen tajunnantilan kokemuksille löydettävissä muutamia tieteellisesti uskottavia, sekä kultilliseen kontekstiin liittyviä että kliinisiä etiologiakandidaatteja. Jakeet 1. Kor. 14:15 ja 1. Kor. 14:26 vihjaavat, että ainakin Korintin yhteisön kokoontumisissa laulettiin. Jae 1. Kor. 14:15 puhuu vielä ”Hengen kanssa laulamisesta” (ψαλῶ τῷ πνεύματι), mikä voisi viitata jonkinlaiseen ekstaattiseen musisointiin. Myös deuteropaavalilaiset kirjeet (Kol. 3:16; Ef. 5:19) mainitsevat ”hengelliset laulut” (ὠδαὶς πνευματικαῖς), ja Efesolaiskirjeen kirjoittaja yhdistää Hengellä täyttymisen nimenomaan musiikkiin (5:18–19). Yksilötasolle siirryttäessä voisi kliinisenä etiologiana toimia se, että Paavali näyttää kärsineen jonkinlaisesta kroonisesta sairaudesta (2. Kor. 12:7–9; Gal. 4:13–14; myös 2. Kor. 10:10), josta hän Toisessa korinttilaiskirjeessä kertoo ajatuksia herättävästi heti taivasmatkamuistelonsa jälkeen, ja jonka hän itse yhdistää juuri voimakkaisiin ilmestyskokemuksiinsa (2. Kor. 12:7–9). Neurologisen tai psykiatrisen diagnoosin antamiseen lähdemateriaali ei toki riitä, mutta tätä moniaististen hallusinaatioiden sekä Paavalin ”lihassa” olevan ”piikin” ja ”Saatanan enkelin rusikoimaksi” joutumisen välistä yhteyttä ei pidä myöskään keinoitekoisesti häivyttää.<sup>377</sup>

Ei-kliinisenä yksilötason etiologiana taas voisi toimia se, että Paavali altistui useita kertoja sekä tahtomattaan että ilmeisesti myös tietoisesti sellaisille olosuhteille, joiden aikaansaamien fysiologisten reaktioiden tiedetään nostavan muuntuneiden tajunnantilojen ilmenemistodennäköisyyttä. Kun Paavali jakeessa 2. Kor. 11:27 luettelee julistustyössä kokemiaan kärsimyksiä, kuulostavat monet hänen mainitsemistaan asioista hallusinaatioille herkistäviltä olosuhteilta tai suoranaisilta askeesitekniikoilta. Paavali sanoo olleensa ”valveilla usein, nälässä ja janossa, paastossa usein, kylmässä ja alastomuudessa” (ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις, ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν νηστείαις πολλάκις, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι).<sup>378</sup> Vaikka kyseinen jae on osa jaksoa, jossa Paavali suorastaan kerskuu ruumiillisilla kärsimyksillään ja käyttää eittämättä värikynääkin, antavat

<sup>377</sup> Vastaavantyyppiset neurologiset ja psykopatologiset spekulatiot eivät ole eksegeetikassa tai historian tutkimuksessa suinkaan uusi asia: esim. Landsborough (1987) diagnosoi Paavalille ohimolohkoepilepsian pitkälti juuri jakeen 2. Kor. 12:7 perusteella; Muhammed (2013) antaa epilepsia-diagnoosin Paavalin ohella myös Sokrateelle ja Jeanne d’Arcille.

<sup>378</sup> ”Shamans undergoing training and preparation for ceremonies typically fast, endure exposure to temperature extremes and painful austerities, undergo sleep deprivation, experience extensive auditory stimuli (drumming and chanting), and exercise (such as prolonged dancing); they may also ingest psychoactive substances, particularly, psychedelics and tobacco.” (Winkelman 2011, 170).

toistuvuutta ilmaisevat πολλάκις-sanat yhdessä huomattavan samansisältöisen jakeen 2. Kor. 6:5 kanssa perusteen ajatella, että Paavali paitsi usein altistui hallusinaatioille herkistäville olosuhteille, myös aktiivisesti harjoitti muuntuneiden tajunnantilojen tuottamiseen soveltuvia tekniikoita, erityisesti paastoa (νηστεία).

Yhteenvetona totean, että ”olen vastaanottanut Herralta” -alkuperätiedon konkreettinen tulkinta olisi ainakin erittäin kontekstiuskottava ja myös vertikaaliselta konsilienssiltaan vahva. Miten alkuperätiedon yhdistäminen hallusinatoriseen muuntuneen tajunnantilan kokemukseen sitten ratkaisisi Paavalin viimeinen ateria -version alkuperään liittyvän traditionaalisuus–tuoreus-jännitteen? Katson, että uskottavin vastaus on kytköksissä siihen laajempaan kysymykseen, miksi vaikkapa ufosiippauskokemukset ovat yleisempiä teknologisoituneissa yhteiskunnissa kuin metsästäjä-keräilijäheimojen keskuudessa, ja Neitsyt Maria tavanomaisempi vieras katolisten nunnien kuin tiibetiläismunkkien näkykokemuksissa.<sup>379</sup> Nähdäkseni vastaukset näihin kysymyksiin piilevät siinä, että lajityypillisen neuroanatomian ja -fysiologian lisäksi yksilön muistijärjestelmissä jo oleva informaatio vaikuttaa ratkaisevasti siihen, millaisia muuntuneen tajunnantilan kokemuksia kyseinen yksilö saa, millaisia muistijälkiä niistä tälle muodostuu, millä tavoin hän kokemuksiinsa tulkitsee ja miten hän niistä raportoi.<sup>380</sup> Traditionaalisuus ja tuoreus eivät ole siis suinkaan ristiriidassa, koska muiden nykyihmisyksilöiden tavoin myös Paavalin hallusinatoriset muuntuneen tajunnantilan kokemukset mitä todennäköisimmin rakentuivat sille informaatiolle, mille hän oli ennättänyt altistua.

Olen jo useaan otteeseen argumentoinut, että kavallus- tai luovutusyön kontekstiin sijoittunut, leivän murtamisen aktin ja ”tämä on minun ruumiini” -lauselman kombinaation sekä malja & liitto & veri -kolmikon sisältänyt Jeesus-kertomus esiintyi kohtuullisen korkeafrekvenssisenä Paavalin

---

<sup>379</sup> ”Christians typically see Jesus while Hindus meet Hindu deities. – – Some people encounter ‘beings’ of no particular religion, but there is no recorded case in which a religious person has met a deity from a different religion”, kuten yliluonnollisia kokemuksia memetiikan näkökulmasta selittävä Blackmore (1999, 180) asian tiivistää. Lewis & Escalona & Keith (2017, 1413) tekevät vastaavanlaisen havainnon skitsofreniapotilaiden kohdalla: ”The content of auditory and visual hallucinations is often dependent on the culture of the person experiencing hallucinations.”

<sup>380</sup> Melko lailla vastaavasti katsoo esim. Czachesz (2015a, 45) tarkastellessaan tuonpuoleismatkoja varhaiskristillisyydessä ja -juutalaisuudessa: ”It is also important to remind ourselves of the role of previous knowledge and expectations in subjective experience. Existing memories and cognitive schemas will influence the emerging experience as well as determine the general conceptual framework into which elements of the experience are integrated.” Ks. myös Czacheszin (2015b, 8) kaavio uskonnollisen kokemuksen muodostumisen komponenteista.

informaatiopoolissa. ”Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselma taas ei esiinny sellaisenaan missään varhaisemmassa lähteessä, mutta Paavalin voi suurehkolla varmuudella katsoa altistuneen senkin keskeisimmille elementeille, eli kultin johtohenkilön omakohtaisesti ennen kuolemaansa perustaman muistoateria-instituution konseptille sekä ἀνάμνησις-sanan käyttämiselle uhrikuvastollisessa ateriakontekstissa. Kuten tutkielmani toisessa johdantoluvussa mainitsin, *De Finibus* -teoksessaan (II, 101) Cicero kertoo Epikuroksen käskeneen oppilaitaan viettämään juhla-aterioita hänen ja Metrodoroksen ”muistoksi” (*memoria*). Ensimmäisen vuosisadan keskivaiheilla kirjoittanut Plinius vanhempi vahvistaa epikurolaisten juhla-ateriakäytännön olleen voimissaan Paavalin elinaikana (*Naturalis historia* XXXV, 5), ja 200-luvulla kirjoittanut Diogenes Laertios esittää perustamistradition suorastaan Epikuroksen testamenttina (*Vitae Philosophorum* 10:18), joten kyseinen ateria-aitiologia lienee ollut paitsi pitkäikäinen, myös varsin hyvin tunnettu.<sup>381</sup> Vaikkakaan autenttisen kirjekorpuksen perusteella ei voi vedenpitävästi osoittaa, että Paavali olisi merkittävässä määrin altistunut epikurolaisten opetuksille,<sup>382</sup> oli hänen ja epikurolaisten ydintoiminta-alueissa huomattavaa päällekkäisyyttä.<sup>383</sup> Lisäksi Luukkaan kertomus Paavalin yhteenotosta epikurolaisten filosofien kanssa (Ap.t. 17:18) kielii siitä, että viimeistään toisen vuosisadan alkupuolella varhaiskristittyjen ja epikurolaisten välillä oli jopa jonkinlaista keskinäistä rajankäyntiä. Kuten jo Luukas-kysymystä käsitellessäni toin lyhyesti ilmi, esiintyy ἀνάμνησις-sana Septuagintassa viisi kertaa, ja näistä esiintymistä kahdella (3. Moos. 24:7; 4. Moos. 10:10) on eksplisiittinen ja kahdella (Ps. 37:1; 69:1) lisäksi mahdollinen uhriateria- tai uhrauskonteksti. Jaetta 4. Moos. 10:10 lukuun ottamatta ἀνάμνησις esiintyy LXX:ssä vieläpä samaisen εἰς-preposition kanssa kuin Paavalin viimeinen ateria -kertomuksessakin. Katsonkin, että Paavali mitä todennäköisimmin oli altistunut kaikille ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmien keskeisimmille elementeille, eikä näiden elementtien liittäminen uhrikuvastoa

<sup>381</sup> Bio- ja bibliografiset ajoitukset suoraan Castrénilta & Pietilä-Castrénilta (2015, 100–101, 129, 432–433).

<sup>382</sup> Esim. Klauck (2003, 400) pitää mahdollisena, että jakeen 1. Kor. 15:32 LXX-sitaatti (Jes. 22:13) on viittaus karikatyyriseen epikurolaiseen hedonismiin; Holloway (1998; 2006) näkee Filippiäiskirjeessä merkkejä epikurolaisesta terminologiasta ja retoriikasta; Provance (2007, 285) viittaa lyhyesti epikurolaisten yhteisörakenteen tai -ideaalin ja jakeen Gal. 3:28 yhtäläisyyteen.

<sup>383</sup> Epikurolaisuudesta ensimmäisellä vuosisadalla lyhyesti ks. esim. Erler 2009, 46–52.

sisältäneeseen viimeinen ateria -kertomukseen edellyttänyt niissä jo valmiina olleen kontekstillisen yhteyden vuoksi mitään mittavaa teologista reflektiota.<sup>384</sup>

Vaikka hallusinaatioiden neurobiologisista ja kognitiivisen tason mekanismeista on neurotieteiden kentällä vielä paljon epäselvyyttä, näyttäisi hallusinaatioiden synty liittyvän tavalla tai toisella niin sanottuihin sisäinen–ulkoinen-sekaannuksiin.<sup>385</sup> Normaalit havaintokokemukset ovat kaksisuuntaisesti muodostuneita konstruktioita, eli ne rakentuvat sekä aistinelimistä tulevan sensorisen informaation että yksilön hermostossa jo olevan informaation dynaamisessa vuorovaikutuksessa.<sup>386</sup> Hallusinaatio taas on määritelmällisesti sellainen subjektiivisesti aidontuntuinen havaintokokemus, jolla ei ole ärsykevastaavuutta kokijayksilön ympäristössä; se syntyy ilman kyseiseen aistimodalityettiin liittyvän aistinelimen stimulaatiota.<sup>387</sup> Hallusinatorinen havaintokokemus rakentuu siis keskushermostossa sisäsyntyisesti sensoristen aivoalueiden, kokijayksilön omien ajatteluprosessien ja pitkäkestoisten muistijärjestelmien syöttämän informaation kautta.<sup>388</sup> Sisäinen–ulkoinen-sekaannus tarkoittaakin auditiivisen tai auditiivis-visuaalisen hallusinaation kohdalla hieman yksinkertaistaen sitä, että yksilö esimerkiksi kuulee omia ajatuksiaan jonkun toisen lausumana puheena tai näkee mieli- ja muistikuviansa tulevan ulkoisesta lähteestä.<sup>389</sup>

---

<sup>384</sup> Väitteeni psykologinen teoriaperusta on kohtuullisen hyvin tuetussa ns. ”associative links”/”spreading activation” -mallissa, jonka mukaan mentaaliset representaatiot ovat järjestäytyneet mielessä verkostoiksi, joissa tietyn representaation aktivoituminen aktivoi todennäköisesti myös joukon siihen läheisesti kytkeytyneitä representaatioita (yleisesti ks. esim. Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 345–348; Eysenck & Keane 2015, 461–465; Baddeley & Eysenck & Anderson 2015, 172–176).

<sup>385</sup> ”A number of models have been proposed to explain the mechanisms involved in the aetiology of hallucinations – Although these accounts often point to the involvement of different cognitive mechanisms, there is general consensus that hallucinations arise from the misattribution of internally generated cognitive events to external agents or sources.” (Brookwell & Bentall & Varese 2013, 2465–2466). Neuraalisiin mekanismeihin keskittyvänä meta-analyysinä ks. Zmigrod et al. 2016.

<sup>386</sup> Tästä yleisesti ja lyhyesti ks. esim. Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 188–191.

<sup>387</sup> Määritelmästä ks. esim. Matorin & Shah & Ruiz 2017, 1125; Huttunen 2017. Hallusinaatiot erotellaan yleensä määritelmällisesti illuusioista, eli todellisten aistiärsykkeiden väärintulkintoista, mutta hallusinaatio–illuusio-rajapinta on joissain tapauksissa häilyvä (Fénelon 2013, 61).

<sup>388</sup> Zmigrod et al. (2016) käyvät meta-analyysissään läpi kolme keskeistä hallusinaatioiden selitysmallia: ns. ”bottom-up and top-down processing impairments”, ”memory and thought intrusion” ja ”misattribution deficits”. He korostavat, että näissä malleissa on paljon päällekkäisyyttä, eivätkä ne ole ”all-encompassing” ja ”mutually exclusive” (Zmigrod et al. 2016, 120).

<sup>389</sup> Tätä on tutkittu erityisesti ns. ”lähde- ja todellisuusmonitorointi”-viitekehyksen puitteissa. Kyseessä ei ole pelkkä hallusinaatioparadigma, vaan laajempi ja kokonaisvaltaisempi, mielen ja ennen muuta episodisen muistijärjestelmän toimintaa selittävä viitekehys (alkuperäisenä muotoiluna ks. Johnson & Hashtroudi & Lindsay 1993; fMRI-tutkimuksilla tuettuna versiona Karen & Johnson 2009; tuoreena katsauksena pitkälti juuri hallusinaatioihin liittyen Simons & Garrison & Johnson 2017).



Informaatiopoolimalliin integroituina hallusinatoriset muuntuneen tajunnantilan kokemukset ovat populaation muuntelua lisääviä ilmiöitä. Koska poolin senhetkinen koostumus edellä esittelemäni argumentaation mukaisesti pitkälti sanelee sen, millaisia sisältöelementtejä yksilöiden hallusinaatiot käsittävät ja miten nämä kokemukset muokkautuvat ensin kokijayksilöiden omissa muistijärjestelmissä ja sitten kommunikaatiossa populaation muiden yksilöiden välillä, on kyseessä paljolti rekombinaatio. Aiemmista havainnoistani nouseva ja kokonaisargumentaationi kanssa yhteensopiva tieteellinen arvaukseni onkin se, että poolissa jo jonkin aikaa ollut ja kohtuullisen korkeafrekvenssinen viimeinen ateria -kertomus olisi Paavalin kokemassa hallusinaatiossa, siitä muodostuneessa muistijäljessä tai viimeistään hänen antamassaan raportissa yhdistynyt poolissa kertomuksesta sitä ennen irrallaan periytyneisiin ”εις τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -elementteihin. Toisin sanoen Paavali oli alun perin saanut sekä viimeinen ateria -kertomuksen että muistoateria- ja ἀνάμνησις- informaation normaalin sosiaalisen oppisen välityksellä, ja kertomuksen sekundaariset mutaatiot olivat näin lähtöisin Paavalin omista ajatteluprosesseista ja pitkäkestoisista muistijärjestelmistä, mutta sisäinen–ulkoinen-sekaannuksen vuoksi hän uskoi saaneensa kertomusversionsa kokonaisuudessaan suoraan Herralta.<sup>390</sup> Myöhemmin Paavali ei ilmestyskokemuksensa emotionaalisen vaikuttavuuden ja sen mahdollisen visuaalisen lisäkomponentin vuoksi joko pitänyt enää olennaisena sitä, että oli alun perin kuullut kertomuksen aivan tavanomaiseen tapaan muilta ihmisiltä, tai sitten hänelle sattui niin sanottu lähdemonitorointivirhe, eli kertomusta mieleen palauttaessaan hän yksinkertaisesti erehtyi sen varsinaisesta alkuperästä.<sup>391</sup>

Kontekstiuskottavuus, konsilienssi, yhteensopivuus aiempien havaintojeni kanssa sekä skenaarion laaja-alainen selitysvoimaisuus kallistavat vaakakuppeja

<sup>390</sup> Jo tallentuneiden deklaratiivisten muistojen täydentyminen uudella informaatiolla ei ole mitenkään harvinaista: ”These findings highlight the dynamic nature of memory by showing that memories can be altered long after they were acquired”, kuten Scully & Napper & Hupbach (2017, 106) nk. reconsolidation-ilmiötä kartoittaneen meta-analyysinsä yhteenvedossa toteavat.

<sup>391</sup> Clancy et al. (2002, 460) selittävät varsin samansuuntaisesti ufosiippauskokemuksiin liittyvien episodisten muistojen muodostumista: ”One process clearly implicated is source monitoring: remembering how, when, and where a memory is acquired. Recollections of perceived events can be confused, thereby producing distorted memories. For example, an individual might watch a movie about alien abductions as a child and then—years later—come to believe that the events in the movie actually occurred because he or she has forgotten the actual source of the memory. — — To the extent that some false memories reflect the gist of past experience, illusory memories of alien abduction may be accurate representations of some aspect of a person’s past (e.g., sleep paralysis).” Sinänsä varsin tavanomaisista lähdemonitorointivirheistä laajemmin ks. Johnson & Hashtroudi & Lindsay 1993; Karen & Johnson 2009.

siihen suuntaan, että jakeen 1. Kor. 11:23 ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmaus kannattaisi tulkita Paavalin viittauksena suoraan ja konkreettiseen kohtaamiseensa ylösnousseen Herran kanssa. Viimeinen haaste on siinä, ettei kyseinen ilmaus kuitenkaan itsestään selvästi tätä eksplikoi, sillä – kuten alla selitän – se on kieliopillisesti monitulkintainen eikä Paavali missään muualla käytä sitä viitatessaan näky-, ilmestys- ja profetiakokemuksiinsa.<sup>392</sup> Seuraavaksi argumentoin, että kyseinen ilmaus on kuitenkin sekä mahdollista että mielestäni myös perustelluinta tulkinta alustamassani viitekehyksessä, eli viittauksena suoraan, subjektiivisesti todentuntuiseen kommunikaatioon Herran kanssa.<sup>393</sup>

### 6.3 ”Ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmaus

Kieliopillisesti ei ole selvää, miten ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” tulisi jakeen 1. Kor. 11:23 kohdalla ymmärtää. Κύριος-sanaan tässä viittaava ἀπό on yleinen prepositio sekä Paavalin kirjeissä että niiden ajallis-maantieteellis-kulttuurisessa kontekstissa.<sup>394</sup> Uudessa testamentissa se vastaa melko säännönmukaisesti suomen sisäpaikallissija elatiivia (-sta, -stä) ja ulkopaikallissija ablatiivia (-lta, -ltä).<sup>395</sup> Preposition merkityskentässä on kuitenkin niin paljon laajuutta ja ennen muuta monisävyisyyttä,<sup>396</sup> ettei kysymys Paavalin käyttämän ilmauksen konkreettisuudesta ole yksiselitteinen. Väittääkö Paavali saaneensa kertomuksen henkilökohtaisesti suoraan Herralta, vai tarkoittaako hän sitä, että Herra on kyllä kertomuksen alkuperäislähde, mutta hän itse on saanut kyseisen informaation välikäsiensä kautta? Puhtaasti kieliopillisesti tarkasteltuna molemmat tulkintavaihtoehdot ovat mahdollisia.<sup>397</sup>

Kuten kerroin, argumentoin tässä luvussa konkreettisen tulkinnan puolesta.

Ensimmäinen perusteeni on jakeen 1. Kor. 11:23 yhteys jakeisiin 1. Kor. 15:1–3

---

<sup>392</sup> Esim. ASC-ilmiöitä ja Paavalin ekstaattisuutta muuten poikkeuksellisen paljon korostava Shantz (2009) ei katso jakeen 1. Kor. 11:23 viittaavan näky- tai ilmestyskokemukseen: monografiassaan Shantz (2009, 202) viittaa kyseiseen jakeeseen ainoastaan kerran ja silloinkin vain ohimennen muussa yhteydessä.

<sup>393</sup> Vrt. esim. Conzelmannin (1975, 196) lyhyt ja sävyiltään hyvin itsestäänselvä toteamus siitä, että Paavali ”does not mean that he has received this teaching in a vision. He was of course acquainted with it through the mediation of men.” Käytännössä vastaavasti myös esim. Fee 1987, 548–549; Collins 1999, 431.

<sup>394</sup> Sana esiintyy 72 kertaa autenttisissa Paavalin kirjeissä, 105 kertaa Ut:n Paavali-korpuksessa ja 10 764 kertaa koko ensimmäisen vuosisadan lähdeaineistossa (TLG).

<sup>395</sup> Näin Aejmelaesus 2008, 152–153; Kiilunen & Nikki 2013, 81.

<sup>396</sup> Tätä havainnollistaa hyvin LSJ:n mittava ἀπό-selite.

<sup>397</sup> Esim. Brookins & Longenecker (2016, 51) tulkitsevat Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kreikkaan keskittyvässä kommentaarissaan asiaa sen kummemmin perustelematta, että kyseessä on ”apparently indirect transmission ’from the Lord’ through the apostles/church”, mutta nostavat silti esiin, että ἀπό-prepositio ”can also be used of direct, unmediated relations.”

ja edelleen Galatalaiskirjeen alkuun. Jakeissa 1. Kor. 15:1–2 Paavali sanoo palauttavansa korinttilaisten mieleen heille ”julistamansa evankeliumin” (τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην), ja kuten jo aiemmin mainitsin, seuraavassa jakeessa 1. Kor. 15:3 Paavali käyttää παραλαμβάνω- ja παραδίδωμι-verbejä täysin vastaavalla tavalla kuin viimeinen ateria -kertomuksen yhteydessä. Galatalaiskirjeen alussa (1:11–12) Paavali taas väittää saaneensa ”julistamansa evankeliumin” (τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐηγγελισθὲν) ilmestyskokemuksessa suoraan Kristukselta. Samassa yhteydessä (Gal. 1:6–10) hän sanoo kiivassävyyisesti, ettei evankeliumeja ole kuin yksi. Tämän korostuksen sekä havainnollistamani terminologisen yhdenmukaisuuden vuoksi on perusteltua ajatella, ettei jakeiden 1. Kor. 15:3–7 ja Gal. 1:11–12 ”evankeliumeissa” voi olla kyse ainakaan täysin erisältyisestä informaatiosta. Johdonmukaisin selitys ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksen olemassaololle jakeessa 1. Kor. 11:23 ja toisaalta myös puuttumiselle jakeesta 1. Kor. 15:3 onkin nähdäkseni se, että viimeinen ateria -kertomuksen kohdalla Paavali tarkoittaa ilmauksella aivan konkreettista ”Herralta vastaanottamista”, ja hän haluaa tässä tapauksessa erikseen painottaa sitä; omakohtaisen lähdepohjan korostamispyrkimyksestä vihjaa kieliopillisesti sinänsä tarpeeton ἐγώ-pronimi (1. Kor. 11:23). Muutamaa lukua myöhemmin (1. Kor. 15:1–3) Paavali ei näe tarpeelliseksi erikseen alleviivata henkilökohtaista kontaktiaan, vaan hän katsoo olevansa vain yksi ja jopa viimeinen Kristuksen ilmestyksen kokeneista (1. Kor. 15:8). Ei-kirjaimellinen tulkinta vaikuttaisi monimutkaisemmalta poikkeusselitykseltä, sillä se herättäisi lisäkysymyksiä: jos ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksen tehtävä olisi kertoa tradition ultimaattisesta vaan ei välittömästä alkuperästä, niin miksei Paavali käytä sitä myös niissä muutamissa muissa kohdissa (1. Tess. 2:13; 4:1; Fil. 4:9), joissa hän kertoo jonkun tai joidenkin ”vastaanottaneen” kultillista informaatiota?

Toinen perusteeni konkreettiselle tulkinnalle ovat myöhemmät varhaiskristilliset Paavali-tulkitsijat. Ensimmäisen Kleemensin kirjeen kirjoittaja käyttää ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmausta puhuessaan siitä, miten ”apostolit saivat evankeliumin Herralta Jeesukselta Kristukselta” (42:1). Kirjoittaja käyttää tässä ”apostoleista” monikkomuotoa (οἱ ἀπόστολοι), ja muualla hän puhuu Paavalista Pietariin rinnastettavana ”apostolina” (5:3–5; myös 47:1). Kuten aiemmin osoitin, Ensimmäisen Kleemensin kirjeen kirjoittajalla mitä todennäköisimmin oli

käytössään Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysinen kopio, eli myös jakeen 1.

Kor. 11:23 ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmaus oli hänelle eittämättä hyvin tuttu.

Huomiota herättävää onkin se, ettei samaa ilmausta nyt omassa kirjeessään käyttävä Ensimmäisen Kleemensin kirjeen kirjoittaja näytä tekevän minkäänlaista laadullista eroa Pietarin ja Paavalin Jeesus-kontaktien välille.

Toisen vuosisadan jälkipuoliskolla vaikuttanut Irenaeus painottaa *Adversus Haereses* -teoksensa kolmannessa kirjassa eräänlaista apostolista suksessiota. Hän muun muassa argumentoi sellaista – Irenaeuksen monisanaisuudesta päätellen varsin suosittua – näkemystä vastaan, jonka mukaan ainoastaan Paavali saattoi tuntea totuuden, koska se oli paljastettu hänelle suoraan ilmestyksessä.

Mielenkiintoista on se, ettei Irenaeus pyri kumoamaan vastustajiensa esittämää ilmestysväitettä, vaan argumentoimaan, että myös Pietari ja muut apostolit tiesivät totuuden (III, 13). Lisäksi Irenaeus korostaa, että ainakin Luukkaan täytyi tuntea totuus kokonaisuudessaan, koska hän oli ollut Paavalin läheinen työtoveri (III, 14). Niin sanotussa Kolmannessa korinttilaiskirjeessä, apokryfiseen Paavalin teot -kirjoitukseen sisältyvässä mutta alun perin itsenäisessä toisen vuosisadan pseudepigrafiassa, näkyy pyrkimys muuttaa Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä tehtyjä tulkintoja.<sup>398</sup> Kolmas korinttilaiskirje koostuu korinttilaisten kirjeestä Paavalille sekä Paavalin vastauskirjeestä. Korinttilaisten lähettämäksi naamioidussa avausosassa on ilmeinen viittaus jakeeseen 1. Kor. 11:2, eli viimeinen ateria -kertomuksen sisältävän jakson alkuun: korinttilaisten mukaan (3. Kor. 2:5)<sup>399</sup> he ”pitävät” (τηρέω) sen mitä ovat ”vastaanottaneet” (παράλαμβάνω). Paavalin vastauskirje alkaa jakeisiin 1. Kor. 11:23 ja 1. Kor. 15:3 viitaten παράλαμβάνω–παράδίδωμι-verbiparilla, ja vieläpä tismalleen samalla ”ἐγὼ γάρ” -ilmauksella kuin viimeinen ateria -kertomuksen alkuperätieto (3. Kor. 4:4). Nyt Paavaliksi tekeytyvä kirjoittaja sanoo kuitenkin täysin yksiselitteisesti, että hän ”välitti” korinttilaisille sen, minkä itse oli ”vastaanottanut apostoleilta” (παρέδωκα ὑμῖν ἃ καὶ παρέλαβον ὑπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλων).<sup>400</sup> Nähdäkseni nämä Irenaeukselta ja etenkin Kolmannesta korinttilaiskirjeestä esiin nostamani kohdat kertovat siitä, että

<sup>398</sup> Johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. Elliott 2005, 353–354; Pervo 2014, 253–255.

<sup>399</sup> Seuraan Pervon (2014, 28–31) käyttämää jaejakoa.

<sup>400</sup> ”3 Cor. 2.4, however, squarely places Paul’s message in continuity with *and* dependence upon the original apostles. He does not operate *de novo*, but in line with the ‘others.’” (White 2009, 504, kursiivit alkuperäisiä).

Paavalin kirjeitä käyttäneet tahot katsoivat hänen nojanneen julistustyössään ennen kaikkea tai jopa pelkästään henkilökohtaisiin ilmestys- ja näkykokemuksiinsa, ja tämä tulkinta oli muodostunut ongelmaksi. Ainakin toisen vuosisadan Paavali-tulkitsijat näyttäisivät siis ymmärtäneen ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksen ensisijaisesti viittauksena henkilökohtaiseen ilmestyskokemukseen.

”Ἀπὸ τοῦ κυρίου” tai sen likeisilmaukset eivät ole fraaseja, jotka Paavalin ajallis-maantieteellis-kulttuurisessa kontekstissa liittyisivät mitenkään erityisen kiinteästi juuri ilmestyskokemuksiin tai ihmisen ja yli-inhimillisen toimijan väliseen suoraan kommunikointiin. Esimerkiksi Septuagintassa ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” ja ”ἀπὸ τοῦ θεοῦ” esiintyvät molemmat kahdeksan kertaa, eikä kontekstina yhdessäkään tapauksessa ole ilmestyskokemus tai muunlainen suora informaatiosiirto. Ensimmäisen vuosisadan lopun ja toisen vuosisadan alkupuolen varhaiskristillisestä lähdeaineistosta löytyy kuitenkin kaksi hyvin mielenkiintoista tapausta. Yksi näistä on jo käsittelemässäni Ensimmäisessä Kleemensin kirjeessä, jossa ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” viittaa apostolien ja Herran Jeesuksen Kristuksen väliseen opetussuhteeseen. Toinen on Barnabaan kirjeessä, joskus vuosien 70–131 välillä laaditussa eksegeettis-poleemisessä esseessä,<sup>401</sup> jossa kyseinen ilmaus myös esiintyy yksilön ja ”Herraksi” kutsutun intuitionvastaisen toimijan välisen suoran kommunikoinnin viitekehyksessä. Barnabaan kirjeen (4:7) kirjoittajan mukaan Mooses ”sai liiton [kivitaulut] Herralta” (ἔλαβεν τὴν διαθήκην ἀπὸ τοῦ κυρίου). Kirjoittaja esittää virkkeen sitaattina, ja se mukaileekin LXX:n jakeita 2. Moos. 31:18 ja 34:28, mutta kyseistä ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmausta Septuaginta-tekstissä ei ole: sitä voi siksi pitää Barnabaan kirjeen kirjoittajan tapana ilmaista asia. Barnabaan kirje ei vaikuttaisi Ensimmäisestä Kleemensin kirjeestä poiketen olevan fylogeneettisesti Ensimmäisen korinttilaiskirjeen tai muun Paavali-korpuksen kuuluvan teoksen suora jälkeläinen eikä välttämättä edes aivan lähisukulainen.<sup>402</sup> Viittaamani Mooses–Herra-episodi saattaisikin kieliä siitä, ettei ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmaus ollut pelkkä Paavalin luoma ja hänen kirjeidensä tulkitsijoiden käyttämä kummajainen, vaan kenties yksi monista

<sup>401</sup> Johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. Holmes 2007, 370–376.

<sup>402</sup> Barnabaan kirjeen ja Paavalin kirjeiden suhteesta ks. erityisesti Carleton-Paget 2005, 239–245. *TLG*:n ”Intertextual phrase matching” ei anna Paavali-korpuksen ja Barnabaan kirjeen välille kuin yhden kunnollisen osuman, Barn. 12:4 ja Room. 10:21, jossa siinäkin on kyseessä yhteinen LXX-sitaatti (Jes. 65:2).

varhaiskristillisistä tavoista sanoittaa se, että kultillisen informaation uskottiin tulleen suoraan Jumalan tai Kristuksen tasoiselta intuitionvastaiselta toimijalta.

Kyseisessä Barnabaan kirjeen jaksossa on lisäksi viitteitä siitä, että sen laatijalla oli jonkinlaista asiantuntemusta hallusinatoristen muuntuneiden tajunnantilojen saralla. Aiemmin esittelemieni ei-kliinisten hallusinaatioetiologioiden valossa on mielenkiintoista, että ennen Herran kohtaamista Mooses ”paastosi” (νηστεύω) vuorella ”neljäkymmentä päivää ja neljäkymmentä yötä” (Barn. 4:7). Vastaavasti esimerkiksi Danielin kirjassa Danielin viimeistä ja pisintä ilmestyskokemusta edeltää kolmen viikon dieetti (10:2–12:13), synoptikot sijoittavat Jeesuksen hallusinatoriset, yli-inhimillisen toimijan kohtaamisen sisältävät ilmestyskokemukset voimakkaan paastojakson kontekstiin (Mark. 1:12–13; Matt. 4:1–11; Luuk. 4:1–13), Toisessa Barukin kirjassa, toisen vuosisadan apokalyptisessa teoksessa,<sup>403</sup> Baruk kuulee Jumalan äänen paastottuaan seitsemän päivää (9:2–10:1) ja Hermaan paimenessa, ensimmäisen vuosisadan lopulla tai toisen alkupuoliskolla kirjoitetussa varhaiskristillisessä apokalypsissa,<sup>404</sup> lukuisia ilmestysjaksoja edeltää päähenkilön suorittama paasto (6:1; 9:2; 18:7; 54:1). Näiden paasto–hallusinaatio-parien synnyn taustalla on ilman muuta homologisiakin syitä, sillä esimerkiksi Mooseksen pidättäytyminen leivästä ja vedestä sekä paastojakson pituus mainitaan jo Septuagintassa (2. Moos. 34:28), ja Matteus ja Luukas ovat molemmat käyttäneet Markuksen evankeliumin fyysistä kopiota. Katson silti, että analoginen syntymekanismi on tässä olennaisempi. Viittaamani kohdat kertovat nähdäkseni ennen kaikkea siitä, millaisissa olosuhteissa teosten kirjoittajat tiesivät – omien kokemustensa pohjalta, toisistaan riippumatta – näky- ja ilmestyskokemusten monesti tapahtuvan. Nälkiintyneisyyden ja hallusinaatioiden välisistä neurofysiologisista syy–seuraus-mekanismeista he eivät tietenkään olleet perillä, mutta asioiden välinen syy-yhteys ja sitä selittävät uskonnolliset teoriat näyttäisit olleen varsin laajasti myös juutalaisten ja varhaiskristillisten kirjoittajien tiedossa. Voikin varovasti mutta perustellusti spekuloida, että Barnabaan kirjeen kirjoittaja tarkoitti ”ἄπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksellaan pitkälti samanlaista hallusinatorista kommunikaatiota, johon hän oli tutustunut varhaiskristillisissä kulttikonteksteissa.

---

<sup>403</sup> Johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. Wright 2006, 404–405.

<sup>404</sup> Johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. Holmes 2007, 445–447.

Seuraavaksi käsittelen vielä lyhyesti yhtä konkreettisen tulkintani näennäistä vasta-argumenttia. Jae 1. Kor. 11:23 on ainoa kohta, jossa Paavali käyttää  $\pi\alpha\rho\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ -verbin yhteydessä  $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$ -prepositiota. Niissä neljässä muussa kohdassa (Gal. 1:12; 1. Tess. 2:13; 4:1; Fil. 4:9), jossa Paavali erikseen mainitsee jonkun tai joidenkin vastaanottaman informaation lähtötahon, hän kolmesti viittaa siihen  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ -prepositiolla; kerran hän käyttää myös  $\acute{\epsilon}\nu$ -prepositiota. Vaikka jakeen Gal. 1:12 tapauksessa onkin kyse informaatiosiirrosta, jonka Paavali kiistää koskaan tapahtuneen, näyttää kaikissa neljässä kohdassa olevan oletuksena asetelma, jossa lähettäjä- ja vastaanottajatahot voivat toteuttaa informaatiosiirron suoraan, ilman välikäsiä. Lisäksi Luukkaan Paavali käyttää jäähyväispuheessaan ” $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$  τοῦ κυρίου” -ilmausta viitatessaan ilmestyskokemukseensa (Ap.t. 20:24). Pitäisikö näistä havainnoista tehdä sittenkin se päätelmä, että Paavali käyttäisi  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ -prepositiota myös viimeinen ateria -kertomuksen yhteydessä, mikäli hän tarkoittaisi vastaanottaneensa sen suoraan ja konkreettisesti Herralta?<sup>405</sup>

Havainnon ja sille rakentuvan vasta-argumentin painoarvoa laskee ensiksikin se, ettei Paavali ylipäättään käytä  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ -preposition ja genetiivimuotoisen pääsanana yhdistelmää kuin muutamia kertoja. Lisäksi autenttisessa Paavali-korpuksessa ei ole ainuttakaan kohtaa, jossa  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ -preposition pääsanana olisi genetiivimuotoinen yli-inhimillinen toimija. Tämä on huomionarvoista, sillä deuteropaavalilaisissa ja muissa Uuden testamentin pseudepigrafisissa kirjeissä, kanonisissa evankeliumeissa, Apostolien teoissa ja Johanneksen ilmestyksessä sellaisia ilmauksia kuin ” $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$  θεοῦ”, ” $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$  κυρίου” ja ” $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$  πατρός” esiintyy jonkin verran. Vastaavia ilmauksia on runsaasti myös Paavalin ahkerasti hyödyntämässä Septuagintassa, sekä esimerkiksi sellaisten juutalaistaustaisten aikalaiskirjoittajien kuin Filon Aleksandrialaisen ja Flavius Josefuksen teoksissa.

Sen sijaan ilmauksia kuten ” $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$  θεοῦ”, ” $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$  κυρίου” ja ” $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$  Χριστοῦ” on – artikkelilla tai ilman – Paavalilla yhteenlaskettuna parikymmentä. Niiden selvästi yleisin käyttöyhteys ovat kirjeiden aloitusformulat, joissa Paavali toivottaa armoa ja rauhaa ”Jumalalta isältämme ja herralta Jeesuselta Kristukselta” ( $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$  θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Muita

<sup>405</sup> Esim. Robertson & Plummer (1999, 242) katsovat, että ”if it was direct, we should probably

käyttöyhteyksiä on kourallinen. Ilmaus ”ἀπὸ τοῦ κυρίου” esiintyy jakeessa 2. Kor. 5:6 merkityksessä ”me olemme poissa Herran luota”. Sama ilmaus on artikkelittomana varsin vaikeaselkoisessa jakeessa 2. Kor. 3:18, jossa se mitä ilmeisimmin viittaa olentoon, josta ihmisen muutos ”kirkkaudesta kirkkauteen” on lähtöisin. ”Ἀπὸ Θεοῦ” -ilmaus esiintyy kolmesti Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä. Jakeen 1:30 mukaan Kristus Jeesus ”on annettu meille viisaudeksi Jumalan luota”. Jakeessa 4:5 Paavali käyttää ”ἀπὸ τοῦ Θεοῦ” -ilmausta kertoessaan, miten Herran tullessa ”kukin saa kiitoksen Jumalalta”. Jakeessa 6:19 ilmaus esiintyy jälleen ilman artikkelia, kun Paavali viittaa sillä tulkinnasta riippuen joko Pyhän Hengen alkuperäissijaintiin tai tämän antajatahoon. Näiden kolmen esiintymän lisäksi ”ἀπὸ Θεοῦ” -ilmaus on Filippiläiskirjeessä viittaamassa johonkin hieman epäselväksi jäävään asiaan, mahdollisesti Paavalin filippiläisiltä toivomaan käyttäytymismalliin (1:27–28), joka on ”pelastuksen merkki Jumalalta” (1:28). ”Ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ” -ilmausta Paavali käyttää Roomalaiskirjeessä toivoessaan saavansa olla ”kirottu pois Kristuksen luota” (9:3). Ilmaus esiintyy käytännössä vastaavassa merkityksessä myös jakeessa Gal. 5:4, mutta tällä kertaa ilman artikkelia. Ἀπό-preposition ja yli-inhimillisen toimijan yhdistelmä on siis Paavalilla kohtuullisen tavallinen, eikä kirjavissa ja osittain vaikeatulkintaisissa esiintymissä ei ole nähtävissä sellaista selkeää trendiä, jonka perusteella ilmauksen konkreettisuusasteesta voisi lausua mitään yleispätevää suuntaan tai toiseen.

Lisäksi vaikuttaa siltä, ettei Paavali aina täysin systemaattisesti tee eroa tiettyjen prepositioilmausten välille. Esimerkiksi Henki voi jakeen 1. Kor. 2:12 mukaan tulla myös ”Jumalasta” (ἐκ τοῦ Θεοῦ). Vastaavalla tavalla ”kiitos” (ὁ ἔπαινος), asia jonka alkuperään Paavali niin ikään Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä viittaa ἀπό-prepositiolla, onkin jakeen Room. 2:29 mukaan peräisin ”ἐκ τοῦ Θεοῦ”. Samankaltaista semanttista häilyvyyttä näyttäisi olevan myös ἀπό- ja παρὰ-prepositioiden kohdalla. Jakeessa Fil. 4:18 Paavali viittaa παρὰ-prepositiolla sekä lahjoituksen hänelle fyysisesti toimittaneeseen henkilöön (παρὰ Ἐπαφροδίτου) että toimituksen varsinaiseen alkuperään (παρὰ ὑμῶν). Jakeessa 1. Kor. 14:36 Paavali tiedustelelee korinttilaisilta, että ”teidätkö luotanne

---

have had παρὰ.” Vastaavasti Grosheide 1953, 269; samantapaisesti Bruce 1971, 110.



Jumalan sana on lähtenyt liikkeelle” (ἡ ἀφ’ ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξηλθεν). Kysymys on asiayhteydessään ivallisen retorinen, joten tässä tapauksessa ἀπό ei tarkoita informaation välitöntä vaan ultimaattista alkuperää. Jakeessa 1. Tess. 1:8 Paavali kuitenkin käyttää tismalleen samaa ”ἀφ’ ὑμῶν” -ilmausta ylistäessään tessalonikalaisia siitä, miten ”Herran sana on kaikunut teidän luotanne”. Tässä Paavali ei missään tapauksessa viittaa ἀπό-prepositiolla Herran sanan alkuperään vaan sen eteenpäin välittäjiin. Paavali käyttää ”ἀφ’ ὑμῶν” -ilmausta informaatiosiirron viitekehyksessä myös jakeessa Gal. 3:2, jossa hän sanoo haluavansa ”oppia teiltä” (μαθεῖν ἀφ’ ὑμῶν). Ilmauksen voi tässä tulkita joko niin, että Paavali haluaa oppia suoraan galatalaisilta, tai että hän odottaa näiden kertovan asian vastauskirjeessään. Paavalin kielenkäyttöä enemmän tai vähemmän onnistuneesti imitoimaan pyrkivä ja myös Galatalaiskirjeestä lähtöisin olleelle informaatiopsyötteelle mitä ilmeisimmin merkittävästi altistunut Kolossalaiskirjeen kirjoittaja ainakin katsoo,<sup>406</sup> että μανθάνω-verbin ja ἀπό-preposition yhdistelmällä voi viitata välikädettömään lähettäjä–vastaanottaja-suhteeseen: jakeen Kol. 1:7 mukaan ”te” eli kolossalaiset ”opitte Epafrasalta” (ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρά). Samaten Matteus käyttää μανθάνω-verbin yhteydessä ἀπό-prepositiota puhuessaan suorasta oppilas–opettaja-suhteesta (Matt. 11:29).

Myöskään Luukas ei ole niin johdonmukainen ἀπό- ja παρά-prepositioiden käytössään, että jakeen Ap.t. 20:24 ilmauksella olisi juuri argumenttiarvoa. Luukas nimittäin käyttää παρά-prepositiota myös kohtaauksessa, jossa sen on tarinan logiikan mukaisesti viitattava informaation perimmäiseen alkuperään, ei suinkaan sen välittäneeseen tahoon. Jakeessa Luuk. 1:45 Elisabet sanoo Marialle, että ”hänelle Herralta puhutut asiat tulevat täyttymään” (ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου). Maria ei kuitenkaan Luukkaan kertoman mukaan ole kuullut sanaakaan suoraan Herralta, vaan hänelle on aikaisemmissa jakeissa puhunut ”Herran viestinviejä” (ἄγγελος κυρίου) Gabriel.

<sup>406</sup> Galatalaiskirjeen ja Kolossalaiskirjeen välillä ei ole ainuttakaan kopioimista indikoivaa sanaketjuvastaavuutta (TLG), mutta O. Leppä (2000, 326–332) osoittaa vakuuttavasti, että Kolossalaiskirjeen kirjoittaja tunsi Galatalaiskirjeen kokonaisuudessaan.

Yhteenvedoni vasta-argumentista onkin se, että ἀπό-prepositio παραλαμβάνω-verbin yhteydessä vaikuttaa toki ensinäkemältä hieman kummalliselta, mutta se selittyy kuitenkin luontevasti Paavalin taipumuksella yhtäältä välttää ”παρὰ θεοῦ”- ja ”παρὰ κυρίου” -ilmausten kaltaisia yhdistelmiä, sekä toisaalta mieltymyksellä ”ἀπὸ θεοῦ”- ja ”ἀπὸ κυρίου” -muotoisiin ilmauksiin. Jakeen 1. Kor. 11:23 ἀπό-erikoisuuden argumenttiarvoa laskee vielä sekin, ettei Paavali näytä olevan pedanttisen systemaattinen prepositioilmauksissaan, ja esimerkkejä niin ἀπό- kuin παρὰ-prepositionkin monenkirjavasta käytöstä informaatiosiirron viitekehyksessä löytyy myös muilta varhaiskristillisiltä kirjoittajilta. ”Ἀπὸ τοῦ κυρίου” -ilmauksen tulkitseminen Paavalin viitauksena henkilökohtaiseen kommunikaatioonsa ylösnoukseen Herran kanssa on yksinkertaisin ja uskottavin tapa selittää kyseisen ilmauksen olemassaolo jakeessa 1. Kor. 11:23, Paavalin kirjeitä käyttäneet varhaiskristilliset tahot näyttäisivät järjestään ymmärtäneen ilmauksen juuri näin, ilmauksen käytöstä hallusinatorisen ihminen–Jumala-kommunikaation yhteydessä näyttäisi olevan olemassa ainakin yksi jossain määrin itsenäinen rinnakkaistapaus eikä tulkinnan keskeisin vasta-argumentti ole kestävä.

#### **6.4 Paavalin käyttämän ateriakertomuksen synty**

Kokonaisyhteenvedona totean, että nämä edellisessä alaluvussa tekemäni havainnot ovat täysin linjassa aiemmin pohjustamani ajallis-maantieteellisen kulttuurillisen kontekstin kanssa niin ryhmä- kuin yksilötasollakin, ja kokonaisuus nivoutuu käyttäytymis- ja luonnontieteelliseen teoriaverkkoon. Sisäisesti koherentein ja horisontaalis-vertikaalisesti konsilientein johtopäätös onkin ehdottomasti se, että Paavali väitti ja itsekin uskoi vastaanottaneensa viimeinen ateria -kertomuksen suoraan Herralta Jeesukselta.

Tieteellisesti tarkasteltuna tässä kohtaamisessa oli kyse auditiivisesta tai auditiivis-visuaalisesta hallusinaatiosta. Darwinistisen kulttuurievoluution kielelle käännettynä tämä(kin) hallusinaatio–muistijälki–raportti-prosessi oli ennen muuta rekombinaatio, sillä informaatiopoolissa aiemmin irrallaan periytyneet kulttuurientiteetit – ateriakertomus, itse perustetun muistoateria-instituution konsepti sekä ἀνάμνησις-sana – yhdistyivät sen tuloksena jakeiden 1. Kor. 11:23–25 edustamaksi viimeinen ateria -kertomukseksi. Sisäinen–ulkoinen-sekaannuksen vuoksi Paavali erehtyi tulkitsemaan tämän pitkäkestoisten

muistijärjestelmiensä ja omien ajatteluprosessiensa tuotteen suoraan intuitionvastaiselta toimijalta tullee informaatioksi, eikä hän tämän jälkeen joko välittänyt tai lähdemonitorointivirheen seurauksena tiennyt, missä oli prototyyppikertomukselle alun perin altistunut. Yhdenmukaisuusvinouman ja etusijavaikutuksen vuoksi Paavalin kertomusversio hävisi ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisissä informaatiopooleissa käydyn säilymis- ja lisääntymiskamppailun Markuksen evankeliumin edustaman fylogenia-haaran kertomusversiolle.

On käytännössä mahdotonta esittää vähänkään tarkempia lähdeaineistoon tukeutuvia päätelmiä siitä, milloin ”muistokseni”-lauselmat yhdistyivät viimeinen ateria -kertomukseen. Paavalin mukaan korinttilaiset olivat alun perin vastaanottaneet kertomuksen juuri häneltä, eikä tämän väitteen todenperäisyyttä ole mielekästä epäillä. Paavali käyttää παραδίδωμι-verbistä indikatiivin aoristimuotoa (1. Kor. 11:23), eli kyseinen periytymistapahtuma on hänen mukaansa saatettu päätökseen jo joskus menneisyydessä. Mistään ei voi kuitenkaan suoraan päätellä, onko Paavali jo tuolloin opettanut kertomusta ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmilla höystettynä vai ei, kuinka aktiivisesti ja missä muodossa hän mahdollisesti on ennättänyt opettaa sitä muissa Egeanmeren ympäristön ja Vähän-Aasian varhaiskristillisissä yhteisöissä, ja onko hän ollut informaatioesitystä antaessaan yhteisön jäsenille niin sanotusti ”ensimmäinen kulttuurivanhempi”. Lauselmien kertakaikkisen katoamisen ja etusijavaikutus-hypoteesin kanssa yhteensopivin, vähiten apuoletuksia edellyttävä ja siten tieteellisesti paras arvaukseni on se, ettei Paavali ollut ennättänyt levittää hallusinaation myötä syntynyttä kertomusversiotaan kovin pitkiä aikoja eikä ainakaan kovin monissa sellaisissa yhteisöissä, joissa hän toimi kyseisen informaation primäärilähteenä.

Olen jo muutamilla sanavalinnoillani ilmaissut olevani tietoinen siitä, että rakentamani syntyskenaario sisältää monia epävarmuustekijöitä.

Historiantutkimuksessa spekulatiivisuus lisääntyy väistämättä, kun populaatiotason heuristisesta selittämisestä siirrytään tietyn nykyihmisyksilön kognitiivisen ja neuraalisen tason prosesseihin, sekä olemassa olevista lähteistä kohti hypoteettisia kantamuotoja. Nähdäkseni syntyskenaarioni on silti keskeisimpien havaintojeni kanssa koherentein ja lisäksi horisontaalis-vertikaalisesti konsilientein kokonaisselitys sille, miksi Paavalin käyttämä

viimeinen ateria -kertomus näyttää samanaikaisesti sekä traditionaaliselta että tuoreelta.

Argumentoimani syntyskenaario tarkoittaa alkuperäkysymyksen kannalta sitä, että historian Jeesukseen ainutkertaiseen elämäntapahtumaan palautuva selitysvaihtoehto alkaa vaikuttaa epätodennäköiseltä. Fylogeneettisen puun kahdesta runkolinjasta toinen on erittäin ohut. Ilman Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisten kopioiden tarjoamaa säilymis- ja leviämispua se olisi jäänyt pelkäksi nopeasti kuihtuneeksi tyvivesaksi. Varhaisen muuntelun määrää ei voi pitää poikkeuksellisen suurena, sillä kun ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmien alkuperä palautuu Paavaliin, ei jakeiden 1. Kor. 11:23–25 mukaiseen kertomukseen jää jäljelle oikeastaan mitään sellaista, mikä välttämättä edellyttäisi Markuksen edustaman haaraan kanssa paralleelisen runkohaaran postuloimista, kuten fylogeneettisessä analyysissäni selitin. Toisaalta kokonaisargumentaationi kuitenkin edellyttää, että viimeinen ateria -kertomuksen kantamuoto on parikymmentä vuotta ristiinnaulitsemisen jälkeen kirjoitettua Ensimmäistä korinttilaiskirjetä varhaisempi ja että Paavalin on täytynyt oppia kertomus joltain yksilöltä. Osoitin jo, että muistoateria- ja ἀνάμνησις-entiteettejä oli saatavilla Paavalin informaatiopoolissa, mutta mistä hän oli saanut viimeinen ateria -kertomuksen? Kysymykseen löytyy historiallisuusvaihtoehdon kanssa lähtökohtaisesti hyvin yhteensopivia vastauskandidaatteja, sillä Paavali sanoo tavanneensa Pietarin ja Johanneksen (Gal. 1:18; 2:9), jotka synoptikkojen mukaan osallistuivat kyseiselle aterialle. Tämä havainto ei tietenkään vahvista historiallisuutta eikä se yksistään kelpaa edes puoltavaksi evidenssiksi, mutta yhdessä varhaisuuskomponentin kanssa se jättää sille yhä uskottavan mahdollisuuden.

Seuraavaksi vien alkuperäkysymyksen päätökseen tarkastelemalla sitä Markuksen evankeliumin kontekstissa. Kuten vihjasin, en hylkää historian tapahtuma -alkuperäselitystä sen ohueksi käyneestä evidenssiperustasta huolimatta vielä tyystin, mutta fylogeneettisen puun jälleen paremmin hahmottuneen rakenteen ohjaamana lähdän tarkastelussani siitä, että sepitteellisyysvaihtoehto tulee ottaa erittäin vakavasti.

## 7 Markuksen haarauma

### ***7.1 Viimeinen ateria Markuksen passiokertomuksessa ja passiolähteessä***

Tässä pääluvussa kysyn ensisijaisesti sitä, voiko ainoan jäljellä olevan fylogeneettisen runkohaaran katsoa ulottuvan Nasaretilaisen viimeisen illan tapahtumiin vai ei. Pyrin samanaikaisesti kartuttamaan myös kelpoisuuskysymykseen liittyviä havaintoja. Viimeinen ateria -kertomusten yhteistä kantamuotoa ei pysty rekonstruoimaan siinä määrin ja sillä varmuudella, että alkuperäanalyyysiä olisi mahdollista kohdistaa suoraan siihen. Selvitänkin runkohaaran vertikaalista pituutta työskentelemällä ylhäältä alaspäin -suunnan lisäksi myös alhaalta ylöspäin, eli sekä Markuksen evankeliumista kohti 30-lukua että historiatieteellisesti kiistattomimmista Nasaretilaisen elämäntapahtumista kohti 70-lukua. Tässä tarkastelussa on samoja haasteita kuin edellisessä Paavali-analyyysissäni. Koska pureudun vanhimman säilyneen evankeliumin redaktioprosessiin, joudun siirtymään olemassa olevasta lähdeaineistosta enemmän tai vähemmän hypoteettisiin lähteisiin, mikä heikentää päätelmäni varmuusastetta. Pyrin ensin huolellisesti perustelemaan käyttämäni lähdeteorian, ja varsinaisen analyyysiosion jälkeen vielä etsimään lisäevidenssiä keskeisimpien havaintojeni tueksi.

Markuksen evankeliumin lähdepohjasta on – Septuaginta toki pois lukien – vaikea lausua kontrollimateriaalin puutteen vuoksi mitään kovin varmaa. Tästä huolimatta perustan analyyysini sille hypoteesille, että Markus on hyödyntänyt Jeesuksen viimeisistä päivistä kirjoittaessaan jonkinlaista varhaisempaa, mahdollisesti kirjallisessa muodossa ollutta ja historiatieteellisessä mielessä ydintapahtumiltaan suhteellisen todenmukaista passiokertomusta.<sup>407</sup> Tälle lähtökohdalle on esitettävissä muutamia verrattain vahvoja, sekä epäsuoria että evankeliumi(e)n kirjallisuuskriittiseen tarkasteluun perustuvia argumentteja.

Ensinnäkin Jeesus-nimisen galilealaisen juutalaissaarnaajan ristiinnaulitseminen Jerusalemissa Pontius Pilatuksen aikana on antiikintutkimuksen kriteereillä arvioituna käytännössä kiistaton historiallinen

---

<sup>407</sup> Tätä ns. ”pre-Markan passion narrative” -keskustelua esittelee ja arvioi kattavasti Collins 2007, 620–627. Tutkimuskonsensuksen mukaisesti myös Collins (2007, 625) itse katsoo, että ”[i]t is likely that Mark used a written source in composing his passion narrative”, joskin hän arvioi passiolähteen poikkeuksellisen suppeaksi. Marcus (2009, 924–927) esittää tiivistetympään, neliosaisen argumentin passiolähteen olemassaolon puolesta: omassa argumentaatioissani sovellan niistä osittain ensimmäistä sekä laajemmin toista ja kolmatta.

tosiasia.<sup>408</sup> Nasaretilaisen kuoleman jälkeen toimintaansa jatkaneen Jeesus-liikkeen piirissä on voinut ja melkeinpä täytynytkin muodostua jo hyvin varhain jonkinlaisia – silminnäkijähavainnoista alkunsa saaneita, yksilöiden episodisissa muistijärjestelmissä ja heidän välisessä kommunikaatiossa mutatoituneita sekä poolissa valmiiksi olleella muulla informaatiolla täydentyneitä, tulkittuja ja muokattuja – kertomuksia siitä, miten ja miksi heidän johtajansa teloitettiin. Erityisen lisätarpeen on hyvinkin saattanut luoda se, etteivät ristiinnaulitsemiskuolema ja väitetty Jumalan valitun osa ole sopineet täysin ongelmattomasti yhteen Mooseksen lain kanssa, jonka mukaan ”puuhun ripustettu on Jumalan kiroama” (5. Moos. 21:23).<sup>409</sup> Näkemys ristiriidan konkreettisesta ongelmallisuudesta saa tukea siitä, miten Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä (1:23) Paavali sanoo ristiinnaulitun Kristuksen olevan pakanoiden mielestä ”hulluutta” (μωρία), mutta juutalaisille suoranainen ”häväistys” (σκάνδαλον), ja Galatalaiskirjeessä (3:13) hän yrittää selittää tätä Mooseksen lain ja Jeesuksen ristiinnaulitsemiskuoleman välistä jännitettä parhain päin. Varhaisten passiokertomusten synnylle oli siis olemassa sekä täysin realistinen mahdollisuus että niin Jeesus-liikkeen sisä- kuin ulkopuoleltakin nouseva tarve.<sup>410</sup>

Jonkinlaisen passiokertomuksen on täytynyt kuulua jo Paavalin julistusrepertuaariin, sillä autenttisessa kirjekorpuksessa yhteensä 15 kertaa toistuvat σταυρός- ja σταυρώω-sanat kertovat ristiinnaulitsemisteeman olleen hänelle tärkeä, selvästi tärkeämpi kuin esimerkiksi Jeesuksen opetukset, eivätkä sanat olisi toimineet ilman jonkinlaista tapahtumakontekstin selittänyttä taustanarratiivia. Lisäksi ”τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο” -ajanilmaus (1. Kor. 11:23) osoittaa epäsuorasti mutta käytännössä vastaansanomattomasti, että Paavali tunsii laajemman Jeesuksen viimeisiin hetkiin liittyvän narratiivin kuin pelkän viimeinen ateria -kertomuksen. Olennainen lisähuomio on se, ettei Paavalin käyttämä passiokertomus mitä todennäköisimmin ollut suinkaan ainoa tuolloin olemassa ollut kuvaus Jeesuksen viimeisistä hetkistä, eikä se välttämättä ollut

<sup>408</sup> ”Multiple strands of evidence—from Christian, Jewish, and Roman sources—undergird the claim that among the data available to us regarding Jesus of Nazareth, *none is more incontrovertible* than his execution on a Roman cross by order of Pontius Pilate”, kuten Green (2011, 2383) asian tiivistää (kursiivi lisätty).

<sup>409</sup> ”Jumalan kiroama” on erityisesti LXX:n mukainen tulkinta (κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ); Heprealaisessa Raamatussa ilmauksen viittaussuhteet ovat monitulkintaisemmat, ja sen sanatarkka käännös olisi ”Jumalan kirous” (כִּלְוָה לַיהוָה).

<sup>410</sup> Samankaltaista argumenttia käyttää myös Marcus 2009, 925: ”The church would have needed an account of Jesus’ passion from a very early stage of its existence, in order to answer the

niistä historiatietieteellisesti arvioituna todenmukaisin: johdan väitteeni tiedonsiirtoketju-koeasetelmista sekä silminnäkijätodistuksia ja episodisen muistijärjestelmän toimintaa koskevista tutkimuksista, joihin olen viitannut aiemmin. Autenttinen Paavali-korpus toimii kuitenkin painavana evidenssinä siitä, että jonkinlaisia passiokertomuksia oli olemassa jo ainakin parikymmentä vuotta ennen Markuksen evankeliumin kirjoittamista.

Epäsuoran, aihetodistemaisen evidenssin ohella passiolähteen olemassaolon tueksi on esitettävissä myös kirjallisuuskriittisiä argumentteja. Luukas-kysymystä käsitellessäni mainitsin, että Markuksen kuvaus Jeesuksen viimeisistä päivistä sisältää monia jännitteitä ja suoranaisia ristiriitoja. Markuksen evankeliumin kokonaisuuteen suhteutettuna tämä evankeliumin viimeinen kolmannes on kuitenkin sen kaunokirjallisesti ylivoimaisesti yhtenäisin osa. Siinä missä evankeliumin kymmenkunta ensimmäistä lukua koostuvat pääasiassa lyhyistä ja irrallisista kohtauksista, joista monet voisi aivan hyvin laittaa myös toisenlaiseen järjestykseen kokonaiskertomuksen juurikaan muuttumatta, muodostavat luvut 11–16 ja erityisesti 14–16 tiiviin, kronologisesti etenevän ja juonellisesti verrattain koherentin osion. Yksi erityisesti huomiota kiinnittävä seikka on se, että evankeliumin alku- ja keskiosassa episodeja kokonaisjuoneen ankkuroivia ajanilmauksia on hyvin vähän, ja ne ovat ”niinä päivinä” -tyylisiä ylimalkaisia kertojan toteamuksia (1:9; 8:1; myös esim. 2:1; 9:2), kun taas jakeissa 14:1 ja 14:12 tapahtuma-ajankohta ilmaistaan täsmällisesti päivän, jakeessa 15:1 jo vuorokaudenajan ja jakeissa 15:25, 15:33 ja 15:34 jopa tunnin tarkkuudella. Intensiivistä ristiinnaulitsemiskohtausta seuraavassa hautausepisodissakin ajanilmaukset yltävät vielä täsmällisen päivän ja vuorokaudenajan tarkkuuteen (15:42; 16:1; 16:12).<sup>411</sup> Markuksen evankeliumin loppuluvut erottuvat siis juonensa yhtenäisyyden ja temporaali-ilmaustensa osalta melko selkeästi omaksi kokonaisuudekseen. Markus näyttää Luukkaan ja myös Matteuksen rinnalla niin kielellisesti kuin tarinankerronnallisestikin suhteellisen kömpelöltä kirjoittajalta, joten havainto selittyy luontevammin lähdepohjan kuin tyyli-lajin vaihtumisen kautta.

Varovaisena lisäargumenttina passiolähteiden olemassaolon ja osittain myös niiden kirjallisen olomuodon puolesta voi käyttää synoptikot–Johannes-verailua.

---

pressing questions of how it came about that Jesus, its proclaimed Messiah, had suffered and died.”

Kuten olen todennut, kysymys Johanneksen evankeliumin lähdepohjasta ja synoptikot–Johannes-sukulaisuussuhteen luonteesta on erittäin monimutkainen ja -tahoinen, eikä sitä ole mahdollista käsitellä kattavasti tämän tutkielman puitteissa. Yksi silmiinpistävä, käsiteltävänä olevan asian kannalta mahdollisesti relevantti ja kokonaiskysymykseen nähden riittävän kapea-alainen havainto on kuitenkin se, että siinä missä Johannes evankeliuminsa alku- ja keskiosassa poikkeaa synoptikoista merkittävästi ja keskinäiset paralleelit ovat harvinaisia, sisältää hänen kuvauksensa Jeesuksen viimeisistä päivistä huomattavia, niin tapahtumajärjestykseen kuin detaljeihinkin liittyviä samankaltaisuuksia.<sup>412</sup> Aiemmin sijoitin Johanneksen viimeinen ateria -kertomuksen alustavasti ja summittaisesti Markus–Matteus-jälkeläishaaraan, mutta jätin auki myös sen mahdollisuuden, että Markuksen ja Johanneksen ateriakertomuksilla on yhteinen esivanhempi, josta ne periytyvät paralleelisesti. Nyt, vertailtuani kanonisia evankeliumeja pintapuolisesti kokonaisuudessaan, pidän ilmeisenä, että vaikka yksikään synoptikot–Johannes-vastaavuus ei edellytä eikä useasti jo viittaamaani kavallusilmoitus-vastaavuutta lukuun ottamatta edes implikoi suoraa kopioimista, on Johanneksen täytynyt vähintäänkin altistua ainakin Markuksen ja Luukkaan evankeliumeista lähtöisin olleelle informaatiopsyötteelle. Muutamia samankaltaisuuksia on muuten hyvin vaikea selittää.<sup>413</sup> Yksi sinänsä uskottava tapa taas selittää synoptikot–Johannes-samankaltaisuusasteen huomattava lisääntyminen passiokertomuksen alkaessa on postuloida Johannekselle lisäksi hypoteettinen passiolähde, josta peräisin ollutta informaatiota hän olisi hyödyntänyt Jeesuksen viimeisiä päiviä käsittelevässä evankeliumiosiossaan.<sup>414</sup> Tällainen fylogenia-skenaario on parsimonia-periaatteen vastainen ja sen

---

<sup>411</sup> Tämänkaltainen, huomiota herättävän erilaisiin ajanilmauksiin tarttuva perustelu on Markus-tutkimuksessa varsin tavallinen: oma argumenttini on rakennettu Marcuksen (2009, 926) kommentaarin pohjalta.

<sup>412</sup> Tämän voi havaita helposti evankeliumisynopsisten Johannes-osioista (esim. Dewey & Miller 2012, 225–284).

<sup>413</sup> Esim. Mark. 1:3 ja Joh. 1:23; Luuk. 3:15–16 ja Joh. 1:25–27; Mark. 6:4 ja Joh. 4:44; Luuk. 7:1–3 ja Joh. 4:46–47; Mark. 2:9–12 ja Joh. 5:8–9; Mark. 6:37–44 ja Joh. 6:5–13; Mark. 6:45–50 ja Joh. 6:16–20; Luuk. 7:37–38 ja Joh. 12:2–3.

<sup>414</sup> Tämänkaltaisella, erityisesti Markus–Johannes-vertailulla on keskeinen osa esim. Myllykosken (1991; 1994) mittavassa passiolähde-argumentoinnissa, joskaan kielimuurista johtuen en voi riittävässä määrin perehtyä itse alkuperäisjulkaisuihin, vaan joudun käytännössä läpiviittaamaan niihin Collinsin (2007, 622–623) tutkimuskatsauksen kautta: Myllykoski katsoo, että Johannes tunsikin sekä Markuksen evankeliumin että samankaltaisen passiolähteen kuin Markus, ja Jeesuksen viimeisistä päivistä kirjoittaessaan hän tukeutui enemmän viimeksi mainittuun. Vrt. esim. Brownin (1970, 791) tulkinta, jonka mukaan ”John does not draw to any extent on the existing Synoptic Gospels or on their sources as reconstructed by scholars. The Johannine Passion Narrative is based on an independent tradition that has similarities to the Synoptic sources.”



argumentaatioketju sisältää useita vaikeasti testattavia ja debatoituja lenkkejä, joten skenaarion varaan ei voi rakentaa, mutta lisäevidenssinä se toiminee.<sup>415</sup>

Esittelemääni argumentaatioon nojaten väitän passiokertomusten olleen yksi varhaisimmista ja Nasaretilaisen elämäntapahtumista suorimmin nousevista Jeesus-kertomusgenreistä. Epäsuorista ja kirjallisuuskriittisistä argumenteista kasautuvan yhteisevidenssin pohjalta katson, että Markus oli ennen evankeliuminsa loppulukujen laatimista altistunut toistuvasti sellaiselle, mahdollisesti kirjallisessakin formaatissa olleelle kertomukselle, joka oli minimissään sisältänyt kohtaukset Jeesuksen vangitsemisesta ja ristiinnaulitsemisesta sekä jonkinlaisen pidätys- ja teloituspäätösten selityksenä toimineen edeltävän tapahtuman, kuten temppeliprovokaation (Mark. 11:15–18). On selvää, että Markuksen kertomukseen Jeesuksen viimeisistä päivistä on evankelistan oman redaktion sekä hänelle informaationsyötettä välittäneissä tiedonsiirtoketjuissa tapahtuneiden mutaatioiden ja rekombinaatioiden vaikutuksesta tullut hyvin paljon historiatieteellisessä mielessä seipitteellistä ainesta, kuten *ex eventu* -ennustuksia (esim. Mark. 13:1–23) sekä psalmien ja profetioiden inspiroimia kohtauksia ja yksityiskohtia (esim. Mark. 14:61; 15:24). Passiolähde-hypoteesi ei ole fylogeneettiselta selitysvoimaisuudeltaan ja evidenssiperustaltaan rinnastettavissa vaikkapa Q-dokumenttiin: sen olemassaoloa ei voi kunnolla verifioida, eikä sitä ole mahdollista rekonstruoida yksityiskohtaisesti.<sup>416</sup> Näistä epävarmuustekijöistä huolimatta lähdän liikkeelle siitä, että hypoteettisen passiolähteen lähempi perkaaminen on paras keino selvittää, ylittääkö Markuksen edustaman viimeinen ateria -kertomuksen fylogeniahaara Nasaretilaisen viimeisiin hetkiin vai ei. Tarkastelen sitä, onko viimeinen ateria -kertomus ollut yhtä kiinteä osa passiolähdettä ja sitä kautta mahdollisesti myös varhaisia passiokertomuksia kuin ristiinnaulitsemiseen – historialliseen faktaan – suoraan liittyvät episodit.

Fylogeneettisen puun rakenne asettaa viimeisen aterian historiatieteellisen tosiasiallisuuden kyseenalaiseksi. Tärkeänä kimmokkeena kyseisen kertomuksen ja passiolähteen yhteenkuuluvuuden kriittiseen tarkasteluun taas toimii havainto, jonka tein Luukas-kysymystä käsitellessäni: Luukas on korjannut Markuksen

---

<sup>415</sup> Marcus (2009, 926) käyttää lyhyempää mutta pääpiirteissään samankaltaista argumenttia, ja arvioi myös sen varmuusasteen varsin samansuuntaisesti: ”this pattern *may be explained* by a common dependence of John and Synoptics on a pre-Gospel passion narrative” (kursiivi lisätty).

<sup>416</sup> Rekonstruomista on toki monesti yritetty erityisesti saksankielisessä eksegetiikassa, kuten Collinsin (2007, 620–627) tutkimuskatsauksesta käy ilmi. Q:n evidenssiperustasta ja rekonstruointiprosessista kattavasti ks. Kloppenborg 2000, 1–111; 2008, 1–61.

viimeinen ateria -kertomusta vaivaavan draamallisen ristiriidan. Seuraavaksi pureudun tarkemmin tähän havaintoon.

Jakeessa Mark. 14:18 Jeesus ja opetuslapset ovat asettuneet makuulle ateriointia varten ja aloittaneet ruokailun, kun Jeesus sanoa töksäyttää pöytäseurueelleen LXX-psalmia (40:10) mukaillen, että heidän keskuudessaan on kavaltaja: ”totisesti sanon teille, yksi teistä kavaltaa minut – hän, joka syö minun kanssani”. Yllättävästä aloituksesta huolimatta ateriakohtaus jatkuu luontevantuntuisesti vielä muutaman jakeen verran. Opetuslapset ”tulevat surullisiksi” (ἤρξαντο λυπεῖσθαι) ja alkavat kysellä asiasta (14:19). Jeesus lisää entisestään kierroksia: ”[V]oi sitä ihmistä, jonka kautta Ihmisen Poika kavalletaan. Sille ihmiselle olisi parempi, ettei hän olisi syntynytkään” (14:21). Jakeissa 14:22–26 tällaisesta ilmapiiristä ei kuitenkaan ole yllättäen enää tietoaakaan. Juudas, jonka lukija on tiennyt kavaltajaksi aina jakeesta 3:19 alkaen, on Jeesuksen tarttuessa leipään yhä ateriapaikalla, mutta kertoja tai henkilöahmot eivät noteeraa asiaa mitenkään. Vielä edellisessä repliikissään painokkaita uhkauksia esittänyt Jeesus lausuukin äkkiä juhlallisen kryptisiä leipä- ja maljasanvoja, eikä kukaan läsnäolijoista ilmaise enää minkäänlaista kiinnostusta siihen, että aterioitsijoiden joukossa väitetään piilottelevan luopion; ”ja he kaikki joivat siitä”, on kertojan mukaan opetuslasten ainoa reaktio (14:23). Evankeliumin aiemmissa luvuissa ymmärtämättömän kyselevinä esitetyt opetuslapset (esim. 4:10–13; 4:41; 7:17–18; 8:4; 8:17–21; 10:26) eivät nyt yllättäen vaadikaan Jeesukselta minkäänlaista selkokieleistä selitysosaa. Opetuslapset eivät kysy mitään, vaikka Jeesus – joka juuri on paljastanut kavaltajansa olevan ”yksi kahdestatoista, joka kastaa [leipää] minun kanssani vatiin” (14:20) – käskää heitä nyt ottamaan vastaan leivän, jota hän vieläpä väittää ruumiikseen (14:22).

Vastalausutut leipä- ja maljasanat jäävät kummallisesti ilmaan, kun kertoja äkisti vain toteaa aterioitsijoiden poistuvan Öljymäelle (14:26). Silmiinpistävästi heti seuraavassa jakeessa Jeesuksen puhesävyinä ja -tyylinä on jälleen kavallusilmoituksesta tuttu, Septuaginta-alluusioita ja -sitaatteja hyödyntävä lakoninen melodraama: ”Te kaikki luovutte minusta, sillä on kirjoitettu: ’minä lyön paimenta, ja lampaat joutuvat hajalle’ – Totisesti, tänään, tänä yönä, ennen kuin kukko kahdesti laulaa, sinä kolmesti kiellät minut” (14:27–30). Leipä- ja maljaepisodi näyttää siis kummallisesti katkaisevan tiivistunnelmaisen, teemoiltaan melko yhteneväisen ja muutenkin suhteellisen juohevasti etenevän puhejakson.

Mittavat draamalliset ristiriidat viittaavat vahvasti siihen, ettei kyseessä ole Markuksen passiolähteestään saama valmis kertomus, vaan alun perin irrallisten traditiokatkelmien redaktorinen yhteenliittymä. Jos jakeiden 14:17–26 mukainen viimeinen ateria -kertomus olisi tullut Markukselle pitkähkön, suurelta tai edes merkittävältä osin hermostolliseen muistiin perustuneen tiedonsiirtoketjun välityksellä, sen olettaisi olevan huomattavasti yhtenäisempi, sillä koeasetelmien perusteella narratiivisen koherenssin pitäisi lisääntyä, ei suinkaan vähentyä kulttuurisukupolvien saatossa.<sup>417</sup> Draamallisen ristiriidan lisäksi redaktorisen yhteenliittymän puolesta puhuu leipä- ja maljaepisodin avaava ”ja heidän syödessään” -ilmaus (καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν), joka sanavalinnoiltaan ja -muodoiltaan muistuttaa erehdyttävästi koko ateriakohtauksen avaavaa, Markukselle tyypillistä *genetivus absolutus* -ilmausta (καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων).<sup>418</sup> Leipä- ja maljaepisodi vaikuttaa kertomuskontekstiinsa nähden sekundaariselta, sillä on huomattavasti uskottavampaa selittää kohtauksen synty siten, että katsoo Markuksen upottaneen kyseisen episodin kavallus- ja luopumisennustusten taitekohtaan jo jakeessa 14:18 käyttämänsä ilmauksen avulla kuin ajatella, että hän olisi kirjoittanut sille jakeiden 14:18–21 mukaisen kummallisen esinäytöksen.

Myös leipä- ja maljaepisodin sisäänsä sulkevassa kertomusosiossa on tarinankerronnallisia jännitteitä ja muita sellaisia elementtejä, joiden perusteella ei vaikuta todennäköiseltä, että ne olisivat kuuluneet pitkän tiedonsiirtoketjun läpikäyneeseen kertomukseen. Luukas-kysymystä käsitellessäni sivusinkin jo sitä, miten jakeessa Mark. 14:17 Jeesus saapuu yläsaliin kahdentoista seuraajansa kanssa, vaikka vain muutamaa jaetta aiemmin hän on lähettänyt sinne kaksi opetuslastaan edeltä käsin valmistamaan ateriaa. Lisäksi tämä jakeiden 14:12–16 kohta näyttää toisinnolta jakeista 11:1–7, joissa kertoja aivan vastaavalla tavalla, vieläpä tismalleen samaa ”καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ” -ilmausta käyttäen, sanoo Jeesuksen lähettävän edeltään kaksi opetuslastaan, ja ennustavan näiden kohtaavan odottamattoman asian, tällä kertaa varsan, ”jolla kukaan ei ole vielä istunut” (11:2). Getsemaneen sijoittuvassa rukouskamppailu- ja vangitsemiskohtauksessa (14:32–52) on taas epäjohdonmukaista se, että Juudas on pysynyt koko ajan Jeesuksen ja muun seurueen mukana. Kertomuksen oman

<sup>417</sup> Koherenssin lisääntyminen on yksi perustavanlaatuisimmista ilmiöistä esim. Bartlettin (1932, 120–171) laajassa, kohtuullisen pitkiäkin tiedonsiirtoketjuja käsittävässä aineistossa.

kronologian mukaan hänen pitäisi näet ehtiä Öljymäeltä ylipappien, kirjanoppineiden ja vanhimpien luo kaupunkiin ja edelleen takaisin aseistetun miesjoukon kanssa siinä ajassa, jonka Jeesus käyttää parinkymmenen sanan mittaisen rukouksen kolminkertaiseen toistamiseen sekä muutamaaan edestakaiseen, *μικρός*-sanalla (14:35) luonnehdittuun kävelymatkaan.<sup>419</sup> Koska leipä- ja maljaepisodi näyttäisi olevan paitsi sekundaarinen lisä, myös kuuluvan muutenkin silmiinpistävän sekundaarisen oloisista elementeistä koostuvaan kertomusosioon, ei ole mitään syytä katsoa, että kyseinen episodi olisi ollut kiinteä osa Markuksen tuntemaa passiolähdettä. Tästä seuraa, ettei leipä- ja maljaepisodia ole myöskään perusteltua pitää niin itsestään selvänä osana varhaisia passiokertomuksia kuin pelkkään Paavali-korpukseen keskittyvän analyysin perusteella voisi näyttää.

Varovaista lisätukea tälle näkemykselle voi hakea Johannes-vertailusta. Kun Markuksen viimeinen ateria -kertomuksesta ja sen ympäriltä siivoaa pois selkeimmät kerronnallisia epäjohtonmukaisuuksia aiheuttavat sekä muuten sekundaarisilta vaikuttavat osiot, näyttää jäljelle jäävä narratiivi paitsi tarinankerronnallisesti koherentilta, myös erehdyttävästi Johanneksen versiolta Jeesuksen viimeisestä illasta. Jeesus ja opetuslapset ovat viettämässä normaalia iltateriaa (Joh. 13:2; Mark. 14:18), kun Jeesus viittaa tulevaan kavallustapahtumaan mukaillen LXX-psalmia 40 (Joh. 13:18; Mark. 14:18) sekä lausuen ”totisesti totisesti, yksi teistä kavaltaa minut” -lauselman (Joh. 13:21; Mark. 14:18). Opetuslapset hämmästyvät (Joh. 13:22; Mark. 14:19), ja Jeesus näennäisesti paljastaa kavaltajansa henkilöllisyyden kastettavan leipäpalan avulla (Joh. 13:26; Mark. 14:20). Tämän jälkeen Pietari vakuuttaa valmiuttaan jopa kuolla, mutta Jeesus ennustaa tämän ennättävän kieltää hänet kolmesti, ennen kuin kukko laulaa (Joh. 13:37–38; Mark. 14:29–31). Seuraavassa kohtauksessa Jeesus on seurueineen jossain kaupungin itäpuolella. Juudas saapuu sinne aseistetun miesjoukon kanssa, kahakassa ylipapin orjalta viilletään korva irti, Jeesus vangitaan ja hänet viedään ylipapin luo, jonne Pietari häntä matkan päästä seuraa (Joh. 18:1–15; Mark. 14:43–54). Aiemmin esittelemäni passiolähde-hypoteesi on

---

<sup>418</sup> Väitteeni *genetivus absolutus* -rakenteiden tyypillisyydestä on peräisin Marcuksen (2009, 963) kommentaarista ja perustuu ainoastaan siihen; en ole tehnyt kvantitatiivista vertailua.

<sup>419</sup> Episodissa kolmesti esiintyvä, ajanmääränä niin yleisesti (*LSJ*) kuin Markuksen evankeliumissakin monimerkityksinen *ὥρα*-sana voi toki jakeessa 14:37 tarkoittaa periaatteessa myös sitä, että Jeesuksen yksityinen rukoussessio on kestänyt jo ”yhden tunnin”, mutta sanan kahden muun lähiesiintymän (14:35; 14:41) sekä Jeesuksen puhesävyyn pohjalta on perustellumpaa

yksi uskottava keino selittää näiden tapahtumajärjestyksestä aina lukuisiin yksityiskohtiin asti ulottuvien Markus–Johannes-samankaltaisuuksien olemassaolo. Jos neljäs evankelista oli saanut informaatioisytettä samankaltaisesta passiolähteestä kuin Markus, ei hänenkään versionsa sisältänyt leipä- ja maljaepisodia.

Kelpoisuuskysymyksen kannalta on mielenkiintoista se, että toisin kuin Luukkaalle, ei leipä- ja maljaepisodi näyttäisi olleen Markukselle suinkaan vain yksi hänen perimänsä Jeesus-kertomus muiden joukossa, vaan hänen suhtautumisessaan siihen on havaittavissa kyseisen kulttuurientiteetin myyttistatuksesta vihjaavia piirteitä. Jopa Markuksen evankeliumin mittapuulla poikkeuksellisen rosoiset siirtymät jakeiden 14:21–22 ja 14:25–27 välillä sekä jakson 14:22–25 erilaisuus suhteessa sitä kehystäviin episodeihin kielivät siitä, että evankelista on Paavalin tavoin ollut hyvin haluton kajoamaan leipä- ja maljaepisodin sisältöön. Kuten kavallusilmoitusta, ei Markus ulota myöskään pääsiäisateria-teemaa leipä- ja maljaepisodin sisään, vaikka hän on hetkeä aiemmin pohjustanut sitä(kin) kokonaisen erilliskohtauksen verran (14:12–17). Episodin mahdollisesta auktoritatiivisuudesta tai kytköksistä ritualisoiduksi luokiteltavaan kollektiiviseen käyttäytymiseen on haastavan lähdegenren vuoksi vaikea sanoa juuri mitään, joskin viimeisen aterian tavoin bankettimaisiksi juhlat tai jopa kulttiaterioiksi evankeliumissa kuvatut ruokkimisihmekohtaukset (6:31–44; 8:1–9) sekä ”kasteen” (βάπτισμα) ja ”maljan” (ποτήριον) rinnakkainen esiintyminen Jeesuksen repliikeissä jakeissa 10:38–39 kertonevat yhdessä jotain siitä, että viimeisen aterian kaltaisilla yhteisaterioilla oli tärkeä osansa Markuksen ja hänen yleisönsä kultillisessa elämässä. Episodin voinee siis luokitella myytiksi, vaikkei diagnoosi olekaan yhtä varma kuin Paavalin tapauksessa.

Nämä myyttistatuksesta kielivät havainnot yhdessä aiempien fylogeneettisten ja yllä tekemieni irrallisuushavaintojen kanssa viittaavat siihen, että leipä- ja maljaepisodin käsittänyt kertomusosio on menestynyt erittäin hyvin Markuksen informaatiopoolissa, mutta sillä ei tuossa vaiheessa ole ollut vakiintunutta paikkaa Jeesuksen viimeisiin päiviin sijoittuvissa kertomuksissa. Näyttää siltä, että Markus on pystynyt palauttamaan leipä- ja maljaepisodin deklaratiivisesta muististaan työmuistiinsa verrattain luotettavasti, ja hän on myös tiennyt sen sijoittuvan jollain tavalla kavallusiltaan, mutta koska episodiat ei ole

---

katsoa, ettei ὥρα tässä kohtauksessa liity vuorokauden formaaliin periodisaation, vaan se tarkoittaa määrittelemättömän pituista hetkeä.

ollut hänen käyttämässään passiolähteessä, hän ei ole osannut nivoa sitä sujuvasti kokonaiskertomukseensa, vaan on lisännyt sen mekaanisesti Jeesuksen kavalluspuheen loppuun. Tähänastisena yhteenvetona ja alustavana loppupäätelmänä toteankin, että leipä- ja maljaepisodi on ilman muuta arkaainen, mutta se näyttäisi silti syntyneen vasta siinä vaiheessa, kun varhaisia passiokertomuksia on ennättänyt olla olemassa jo jonkin aikaa. Paavalin tuntema passiokertomus on ollut vain yksi varhaiskristillisissä informaatiopooleissa tuolloin esiintyneistä lukuisista varianteista, joka sattui kuulumaan sellaiseen fylogeneettiseen haaraan, johon kyseinen episodi oli tarttunut.

## **7.2 Lisäevidenssi**

Kuten olen todennut, Markuksen passiolähde sekä sen esivanhemmiksi postuloimani varhaiset passiokertomukset ovat hypoteettisia kulttuurientiteettejä, mutta mikäli analyysilähtökohtani ja tulokseni ovat oikeansuuntaisia, olettaisi loppupäätelmäni näkyvän jollain tavalla myös säilyneissä lähteissä. Seuraavaksi vienkin Markus-analyysini päätökseen katsomalla, millaista lisätukea alustavalle loppupäätelmälleni on löydettävissä sellaisista ensimmäiselle vuosisadalle ajoittuvista tai ainakin ulottuvista lähteistä, jotka tähänastisessa analyysissäni olen jättänyt vähemmälle huomiolle. Alustavan loppupäätelmäni mukaan leipä- ja maljaepisodi on passiokertomuksia nuorempi kulttuurientiteetti. Autenttisen Paavali-korpuksen perusteella taas näyttää siltä, että yhteisateriointi on ollut paitsi yksi keskeisimmistä, myös yksi varhaisimmista Kristus-kultin harjoittamisen muodoista (erityisesti Gal. 2:11–14; myös esim. 1. Kor. 5:11; 10:1–11:34; Room. 14:2–23).<sup>420</sup> Tutkielmani johdantoluvuissa pohjustamani konvergenssihypoteesin ja tuoreiden Markus-tulosten ohjaamana selvitänkin, löytyisikö lähdeaineistosta jonkinlaisia viitteitä siitä, että viimeinen ateria -kertomus olisi passiokertomusten lisäksi sekundaarinen myös suhteessa varhaiskristilliseen yhteisateriatraditioon.

Aloitin lisäevidenssin kartuttamisen hieman helpommasta kysymyksestä ja useasti jo sivuamastani lähdeoteoksesta. Edellä osoitin, ettei leipä- ja maljaepisodi missään tapauksessa voinut olla yhtä kiinteä osa varhaisia passiokertomuksia kuin ristiinnaulitsemiseen suoraan liittyvät kohtaukset. Päälähteisiini lukeutuvassa mutta fylogeneettisen analyysini sivuosaan asettamassa Johanneksen evankeliumissa on nähtävissä konkreettisia merkkejä siitä, että leipä- ja

---

<sup>420</sup> Jaksossa Gal. 2:11–14 Paavali kertoo oman versionsa ns. ”Antiokian konfliktista”, joka sijoittunee 40-luvun loppupuolella, ja ko. jaksossa Paavali esittää kultillisen yhteisateriointin olleen jo tuolloin itsestään selvä ja laajalle levinnyt käytäntö.

maljaepisodi sekä kertomus Jeesuksen viimeisistä päivistä ovat voineet säilyä ja mutatoitua myös toisistaan erillään. Tällaisia merkkejä ei odottaisi juurikaan löytyvän, mikäli varhaiskristilliset yhteisateriat, leipä- ja maljaepisodi sekä kertomus Jeesuksen viimeisistä päivistä olisivat todella olleet 50-luvun informaatiopöoleissa niin hallitsevasti ja tiiviisti kytköksissä toisiinsa kuin mitä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen perusteella luulisi.

Johanneksen kuvaus Jeesuksen viimeisistä päivistä ei sisällä lainkaan leipä- ja maljaepisodia, mutta evankeliumin kuudennen luvun pitkässä puhejaksoa (6:22–59) kyseisestä episodista tuttua, leipään ja juomaan kytkeytyvää Jeesuksen ruumis ja veri -tematiikkaa käsitellään silti enemmän kuin synoptisissa evankeliumeissa yhteensä. Kyseistä puhejaksoa analysoitaessa on syytä olla tietoinen siitä, että koko evankeliumin kuudes luku saattaa hyvinkin kuulua teoksen myöhäiseen redaktiokerrostumaan.<sup>421</sup> Jaksosta voi kuitenkin tehdä kysymyksenasetteluni kannalta relevantteja päätelmiä ilman, että otan absoluuttista kantaa evankeliumin mitä ilmeisimmin pitkän ja monivaiheisen redaktioprosessin yksityiskohtiin tai kompleksiseen lähdekysymykseen.

Puhejakso sijoittuu Kapernaumiin, ja sitä edeltävät niin tarinarungoltaan kuin yksityiskohdiltankin kovasti Markuksen evankeliumin vastaavia episodeja muistuttavat ruokkimisihme- ja veden päällä kävely -kohtaukset (Joh. 6:5–21; Mark. 6:35–52). Miljööstä huolimatta puhejakso sisältää runsaasti Paavalin ja synoptikkojen leipä- ja maljaepisodeista tuttuja elementtejä. Huomiota kiinnittää ensimmäiseksi se, että koko puhejakson yhtenä punaisena lankana on paavalimaiselta assosiaatiolta kalskahtava mannaleipä–Jeesus-rinnastus, tai Johanneksen tapauksessa pikemminkin poleeminen vertailu (vrt. 1. Kor. 10:1–17). Jakeissa 6:35–52 Jeesus kertoo monisanaisesti olevansa muun muassa ”elämän leipä” (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), joka on ”tullut alas taivaasta” (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς). Jakeessa 6:51 esiintyy Paavalilta ja Luukkaan sekundaarisesta versiosta tuttu leivän, Jeesuksen ruumiin ja ὑπέQ-prepositiolla ilmaistun

---

<sup>421</sup> Luku näyttää kirjallisuuskriittisesti tarkasteltuna irralliselta. Sen näyttämöksi kuvataan ilman minkäänlaista siirtymäkohtausta Galilea (6:1; 6:17; 6:23; 6:24), vaikka edeltävä kohtaus sijoittuu kokonaisuudessaan Jerusalemiin (5:1–47), ja jakeissa 7:19–24 viitataan jälleen nimenomaan viidennen luvun tapahtumiin, vaikka kuudennen luvun erittäin kärkevä debatti vaikuttaisi vähintään yhtä luonnolliselta viittausvaihtoehdolta. Tämä löydös ei ole suinkaan uusi eikä itse tekemäni, sillä tämänkaltaisen havainnon juuret ulottuvat aina kirkkoisiin asti, ja evankeliumin kuudennen luvun asema on Johannes-tutkimuksessa yleinen debattiaihe; yllä oleva tekstini on mukailtu Dunderbergin (1997, 285–286) artikkelista. Kirjallisuuskriittisten jännitteiden lisäksi kuudennessa luvussa kiinnittää huomiota Johanneksen evankeliumin mittapuulla arvioituna

sovitussajatuksen kombinaatio. Jakeissa 6:53–58 Jeesus puhuu varsin eksplisiittisesti ”lihansa” (σάρξ) ”syömisen” (ἐσθίω; τρώγω) tärkeydestä sekä lihastaan ”todellisena ruokana” (σάρξ μου ἀληθῆς ἐστὶν βρῶσις). Vaikka ποτήριον-sana ei esiinnykään kyseisessä kohtauksessa, eikä yhtä poikkeusta (18:11) lukuun ottamatta koko Johanneksen evankeliumissa, on jakeissa 6:53–56 runsaasti myös maljalauselmia muistuttavaa tematiikkaa. Jeesus puhuu Markus–Matteus-haaran maljalauselmista tuttua μου–possessiivipronominia käyttäen ”verensä” (αἷμα) ”juomisesta” (πίνω) ja verestään ”todellisena juomana” (τὸ αἷμά μου ἀληθῆς ἐστὶν πόσις). Johanneksen evankeliumi sisältää siis sekä Uuden testamentin pisimmän viimeinen ateria -kohtauksen että mittavimman ruumis- ja veritematiikkaa käsittelevän episodin, mutta näillä kahdella kokonaisuudella ei näyttäisi olevan teoksessa käytännössä minkäänlaista kytköstä.

Parsimonia-periaatteeseen ja aiempiin fylogeneettisiin päätelmiini tukeutuen on ilman muuta perustelluinta katsoa, että Paavalin ja synoptikkojen malja- ja leipäepiudit sekä Johanneksen evankeliumin jakeet 6:51–58 ovat homologisia, fylogeneettisesti vieläpä melko läheistä sukua olevia samankaltaisuuksia. Varsinaista kovaa evidenssiä ei ole, mutta muutamien vihjeiden perusteella voi tehdä kaksi varovaista, joko vaihtoehtoista tai toisiaan täydentävää fylogeneettista jatkopäätelmää. Manna-rinnastuksen sekä leipä & ruumis & ὑπέρ -kombinaation yhtäaikainen esiintyminen viittaisi siihen, että Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä lähtöisin olleella informaatioyötteellä on ollut osuutensa jakeiden Joh. 6:51–58 synnyssä. Jaksoa edeltävien jakeiden 6:5–42 poikkeuksellisen suuri Markus-vastaavuus sekä genetiivimuotoiset veri-ilmaukset viittaamassa juoma-astiaan tai sen sisältöön taas vihjaisivat vanhimman evankeliumin vaikutuksesta. Aiemmistä skenaarioistani ammentaan voikin tehdä tieteellisen arvauksen, että Johanneksen evankeliumin kuudennen luvun laatija oli kenties altistunut tällaiselle informaatioyötteelle huomattavasti enemmän kuin Jeesuksen viimeisistä päivistä kirjoittanut, passiolähteeseen nojannut varhaisempi redaktori.

Yhtä kaikki on kuitenkin selvää se, että olivatpa Johanneksen evankeliumin toimitusprosessi ja lähdepohja olleet yksityiskohdiltaan lopulta millaisia tahansa, on evankeliumin kuudennen luvun nykyiseen muotoonsa saattaneen tahon täytynyt tuntea niin ruumis- ja veritematiikka, kertomus Jeesuksen viimeisestä

---

poikkeuksellisen suuri Markus-vastaavuus, jonka havaitsee helposti evankeliumisynopsisten Johannes-osioista (esim. Dewey & Miller 2012, 225–284).



ateriasta kuin niiden välinen kytköskin. Sekä viimeinen ateria -kertomus että ruumis- ja veritematiikka ovat ilmeisesti olleet Johannekselle – viitaten evankeliumin yhteen tai useampaan laatijaan – ja hänen yleisölleen hyvin tärkeitä, sillä molempien kokonaisuuksien volyymi on merkittävästi suurempi kuin millään niiden esivanhempikandidaateista. Syystä tai toisesta kokonaisuuksien välinen kytkös on sen sijaan ollut joko vähämerkityksinen tai aktiivisesti epäsuosiossa. Vaikka Johanneksen evankeliumista ei teoksen fylogeneettisen aseman vuoksi voikaan tuoda mitään kivijalka-argumentteja alkuperäkeskusteluun, osoittaa analyysini sen, että viimeinen ateria -kertomus sekä ruumis- ja veritematiikka ovat ensimmäisen vuosisadan lopun varhaiskristillisissä informaatiopoleissa esiintyneet ja vieläpä mittavasti mutatoituneet myös toisistaan irrallaan. Löydös tukee alustavaa loppupäätelmääni, ja kertonee lisäksi siitä, että viimeinen ateria -konseptilla sekä ruumis- ja veritematiikalla on ollut korkea kulttuurievolutiivinen kelpoisuus myös itsenäisinä entiteetteinä.

Toinen lisäevidenssiä tarjoava lähde on Didakheena tunnettu, vaikeasti ajoitettava ja ilmeisesti varsin eri-ikäistä ainesta sisältävä, todennäköisimmin joskus ensimmäisen vuosisadan lopun ja toisen alkupuoliskon välillä laadittu varhaiskristillinen kirjoitus.<sup>422</sup> Didakheessa on runsaasti kultillisia käytännönohjeita, ja niiden joukossa myös laajahko yhteisaterioita koskeva osuus (9:1–10:7; 14:1–3).<sup>423</sup> Yhdeksäs luku ohjeistaa aterioilla lausuttavista ”kiitoksista” (περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας), ensin ”maljasta” (περὶ τοῦ ποτηρίου) ja sitten ”leipäpaloista” (περὶ δὲ τοῦ κλάσματος), eli oudohkosta leipä-sanasta huolimatta siinä on samat peruselementit kuin Paavalin ja synoptikkojen viimeinen ateria -kertomuksissa. Lisäksi κλάσμα on silmiinpistävästi juuri se sana, jota kaikki kanoniset evankelistat käyttävät ruokkimisihmeiden ylijääneistä leipäpaloista, eikä se esiinny ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisissä lähteissä missään muualla. Didakheessa on muitakin tutunkuuloisia ilmauksia ja teemoja. Jakeessa 9:4 on Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä (10:17) tuttu leipä–kulttiyhteisö-allegoria, ateriarukous huipentuu Paavalin käyttämään aramealaisperäiseen μαρναθά-huutoon (Did. 10:6; 1. Kor. 16:22) ja jae 10:3

<sup>422</sup> Didakheen ajoituksesta ja muista johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. Holmes 2007, 334–340; Niederwimmer 1998, 52–54.

<sup>423</sup> Niederwimmer (1998, 139–167) tosin katsoo, että Didakhee antaa kahta eri ateriatyyppiä – ”Full Meal” ja ”Eucharist” – koskevaa ohjeistusta, mutta tällaiselle, aiemmassa tutkimuksessa varsin suositulle nk. rakkaudenateria–eukaristia-jaottelulle ei ole näin varhaisissa lähteissä perusteita (ks. Bradshaw 2004).

puhuu niin ikään Ensimmäiseltä korinttilaiskirjeeltä (10:3–4) kalskahtavasti ”hengellisestä” (πνευματικός) ”ravinnosta ja juomasta” (τροφὴν καὶ ποτόν). Jae 14:1 käskee – jälleen Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä, synoptisista evankeliumeista ja Apostolien teoista tuttua κλάω-verbin ja ἄρτος-substantiivin yhdistelmää käyttäen – ”murtamaan leipää” ja ”kiittämään” (εὐχαριστέω). Lisäksi jakson 14:1–3 mukaan yhteisateriointiin liittyy uhritematiikkaa. Ajatuksia herättävää on tässä se, että näistä lukuisista samankaltaisuuksista huolimatta ei Didakheen pitkäkössä ateriahjeistuksessa eikä koko teoksessa mainita sanallakaan Jeesuksen viimeisen illan tapahtumia, liitto-teemaa tai ruumis- ja veritematiikkaa: διαθήκη, αἷμα, σῶμα tai sen johanneslainen variantti σάρξ eivät esiinny Didakheessa lainkaan.

Jo tämä havainto on kysymyksenasetteluni kannalta merkittävä, ja tukee alustavaa loppupäätelmääni. Mahdollisen suuremman argumenttiarvon kannalta olennainen jatkokysymys kuuluu, miten havainto on perustelluinta selittää. Vastaus kietoutuu tiukasti siihen, miten jakeet Did. 9:1–10:7 ja 14:1–3 tulisi sijoittaa viimeinen ateriahjeistuksesta rakentamaani sukupuuhun. Havaitsemiani Didakheen, Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja synoptisten evankeliumien välisiä samankaltaisuuksia on näet jälleen lähestyttävä ensi sijassa homologioiden, sillä merkittävistä eroavaisuuksista huolimatta yhteisiä ateriaelementti & verbi & tematiikka -yhdistelmiä esiintyy silti liian paljon liian lähekkäin, jotta analogisuutta painottava lähestymistapa olisi perusteltu.<sup>424</sup> Onko *Didakheen* ateriamateriaalissa kyse pääasiassa Paavalin ja synoptikkojen kirjoituksista periytyvästä fylogenia-haarasta, josta viimeinen ateriahjeistus sekä liitto-, ruumis- ja veritematiikka on syystä tai toisesta karsiutunut pois, vai arkaaisesta, ainakin tyvipäästään merkittävältä osin isoloituneesta fylogenia-haarasta, johon kyseiset elementit eivät ole ennättäneet vaikuttaa? Jälkimmäisen vaihtoehdon suuntaan kallistuva vastaus olisi merkittävä lisäargumentti alustavalle loppupäätelmälleni.

Fylogeneettisten päätelmien tekemistä vaikeuttaa tässä se, että kysymys jakeiden Did. 9:1–10:7 ja 14:1–3 kehysdokumentin sekä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja etenkin kanonisten evankeliumien välisistä

---

<sup>424</sup> TLG löytää suhteellisen yleisistä sanoista koostuvalla ”κλάω” AND ”ἄρτος” AND ”εὐχαριστέω” Within 15 Words -rypäshaulla ensimmäisen ja toisen vuosisadan tekstikorpuksesta ainoastaan varhaiskristillisiä teoksia. Koko haun vanhin osuma on Ensimmäinen korinttilaiskirje,

sukulaisuussuhteista on haastavuudeltaan lähes Johannes–synoptikot-kysymyksen veroinen.<sup>425</sup> Tätä fylogenia-kysymystä melko rankasti mutta tarkoituksenmukaisesti yksinkertaistaen totean ensiksikin, että esittelemistäni yhtäläisyyksistä huolimatta ei Didakheen ja koko Paavali-korpuksen välillä ole ainuttakaan sellaista samankaltaisuutta, joka osoittaisi tai vahvasti implikoisi teoksen laatijan saaneen informaatioyötettä kirjeiden fyysisistä kopioista suoraan tai edes lyhyehkön tiedonsiirtoketjun välittämänä.<sup>426</sup> Toiseksi totean, ettei Didakhee nähdäkseni ole synoptisia evankeliumeja varhaisempi tai edusta niistä kokonaan irrallaan periytynyttä sukupuuhaaraa, sillä Didakheen ja etenkin Matteuksen evankeliumin välillä on paitsi hyvin paljon temaattisia samankaltaisuuksia, myös useita suorasta kopioinnista kieliviä ja muutamia sen käytännössä osoittaviakin sanaketjuvastaavuuksia.<sup>427</sup> Teoksessa neljästi esiintyvä εὐαγγέλιον-substantiivi näyttäisi jakeissa 15:3 ja 15:4 viittaavan jonkinlaiseen kirjalliseen artefaktiin ja erityisesti jakeen 8:2 tapauksessa juuri Matteuksen evankeliumiin. Jakeiden Did. 8:2 ja Matt. 6:9–13 Isä meidän -rukoukset sisältävät sekä 29 että 16 sanan mittaiset identtiset sanaketjut, ja lisäksi näitä rukouksia kehystävät molemmissa dokumenteissa samanlaiset tekopyhyys- ja paastoteemat (Did. 8:1–2; Matt. 6:1–18; vrt. Luuk. 11:1–4; Q 11:2b–4). Näiden ja useiden Didakheen muiden Matteus-yhtäläisyyksien olemassaolon voi toki selittää myös päinvastaiseen suuntaan kulkeneella periytymisellä tai sisarus- ja serkusskenaarioilla, mutta minimalistisin sekä kaksilähdeteorian ja tiedonsiirtoketju-koeasetelmien tulosten kanssa yhteensopivin ratkaisu on katsoa, että vähintäänkin Didakheen viimeistelyvaiheen redaktorilla oli mahdollisuus konsultoida Matteuksen evankeliumin fyysistä kopiota.<sup>428</sup> Näin ollen hän

---

ja kolme seuraava ovat synoptiset evankeliumit; toiselta vuosisadalta löytyy Apostolien tekojen ja apokryfisen Johanneksen tekojen lisäksi juuri Didakhee.

<sup>425</sup> Tästä lyhyesti ks. esim. Holmes 2007, 338–339; laajemmin Niederwimmer 1998, 46–52; Tuckett 2005. Debatin kiihkeyttä ja tutkijoiden näkemysten hajanaisuutta ilmentää hyvin esim. Verheydenin (2015) kärkeväytyylinen kommenttiartikkeli.

<sup>426</sup> TLG:n Intertextual Phrase Matching -haku ei anna Didakheen ja Paavali-korpuksen välille ainuttakaan osumaa. Myös esim. Niederwimmer (1998, 48) toteaa hyvin yksioikoisesti, että ”there is no echo of the corpus Paulinum in the *Didache*.”

<sup>427</sup> Samankaltaisuuksia esittelee ja analysoi perusteellisesti Tuckett (2005), joka loppuyhteenvedossaan toteaa varsin samansuuntaisesti, että ”the *Didache* is primarily a witness to the post-redactional history of the synoptic tradition” (Tuckett 2005, 127). Vrt. esim. *Didakheen* itsenäisyyttä sekä ns. ”esididakheelaisen” ja redaktorisen lopputuotteen eroa korostavan Niederwimmerin (1998, 48) näkemys: ”If there are any New Testament allusions or quotations in the *Didache* at all, they are found without exception in last stage of the document, in the work of the redactor.”

<sup>428</sup> Esim. Verheyden (2015) katsoo varsin samansuuntaisesti, että yksinkertainen Matteus-riippuvuus on aina vähintään yhtä hyvä ja useassa tapauksessa parempi tapa selittää yhtäläisyyksien olemassaolo kuin monimutkaisemmat, Didakheen erillisyyttä painottavat

todennäköisesti oli siis myös kohtuullisen runsaasti altistunut liitto-, ruumis- ja veritematiikkaa sisältäneelle viimeinen ateria -kertomukselle.

Toisaalta Didakheeta lukiessa vaikuttaa ilmiselvältä, että sen laatija on saanut informaatioesityötettä useista eri lähteistä,<sup>429</sup> eikä itse ateriarukouksissa (9:2–4; 10:2–6) ja jakeiden 14:1–3 ateriaohjeistuksessa näy mitään sellaisia merkkejä, joiden perusteella niiden tulisi välttämättä katsoa kuuluvan Matteuksen evankeliumista periytyvään jälkeläishaaraan, pikemminkin päinvastoin.<sup>430</sup> Erityisesti ateriarukouksissa on muutamia epämatteusmaisia, arkaaisilta kalskahtavia ilmauksia. Matteuksen evankeliumissa niin demonit (8:29), opetuslapset (14:33; 16:16) kuin roomalaisotilaatkin (27:54) tunnustavat Jeesuksen ”Jumalan pojaksi” (θεοῦ υἱός), kun taas Didakheen ateriarukouksissa häntä tituleerataan vain ”meidän Isämme palvelijaksi” (πάτερ ἡμῶν – τοῦ παιδός σου), aivan kuten Daavidiakin (9:2; 9:3; 10:2; 10:3), joka Matteuksella näyttäisi olevan hierarkiassa Jeesuksen alapuolella (esim. Matt. 22:41–46). Jakeessa Did. 10:6 ”hoosianna” suunnataan ”Daavidin Jumalalle” (θεῷ Δαυίδ),<sup>431</sup> kun taas Matteuksen evankeliumissa huudon kohteena on ”Daavidin poika” (21:9; 21:15). Ateriarukoukset päättävää μαρναθά-huutoa (Did. 10:6) ei Ensimmäinen korinttilaiskirje pois lukien esiinny lähdeaineistossa muualla ennen 300-lukua. Jakeiden Did. 14:1–3 ateriaohjeistuksessa taas kiinnittää huomiota se, että siinä pääargumenttina – vieläpä ”Herran sanana” (Did. 14:3) – siteerataan melko vapaasti mutta silti tunnistettavasti Malakian kirjan jakeita 1:11–14, vaikka Matteuksen evankeliumissa olisi käsiteltävänä olevaan asiaan suoremmin liittyvä, hyvin selkeäsanainen Jeesus-repliikki (Matt. 5:23–24).<sup>432</sup> Esittelemieni argumenttien perusteella katson, etteivät ainakaan jakeiden Did. 9:2–4 ja 10:2–6 ateriarukoukset eivätkä mitä ilmeisimmin myöskään jakeiden Did. 14:1–3

---

syntyskenaariot. Vrt. esim. se, miten Holmes (2007, 338–339) jättää kysymyksen avoimeksi, ja pitää sekä sisarus- tai serkus-tyyppistä skenaariota (”dependence of both documents on shared traditions”) että Matteuksen Didakhee-riippuvuutta yhtä lailla mahdollisina selityksinä.

<sup>429</sup> Kuvaavaa on, että esim. Niederwimmer (1998, 42–52) erottaa peräti neljä eri lähdetä, vaikkei hän edes laske mukaan Matteuksen evankeliumia. Muutamissa kohdin hän tosin joutuu oletamaan erillisen lähteen pitkälti siksi, ettei tunnusta synoptisen tradition osuutta, mutta määrä on siitä huolimatta kuvaava.

<sup>430</sup> Varsinaisten rukousten väliin sijoittuva kommentti (9:5) sen sijaan päättyy ”Herran” (ὁ κύριος) sanomaksi esitettyyn ”μή δῶτε τὸ ἄγιον τοῖς κυσί” -lauselmaan, joka yhtä v-kirjainta lukuun ottamatta on identtinen jakeen Matt. 7:6 Jeesuksen repliikin kanssa.

<sup>431</sup> Variantti ”οἶκῳ Δαυίδ” on mitä ilmeisimmin tekstikriittisesti sekundaari (näin esim. Holmes 2007, 360; Niederwimmer 1998, 155).

<sup>432</sup> Malakia–Matteus-havainnosta kuuluu kunnia Niederwimmerin (1998, 198) kommentaarille.

ateriaohjeistukset periydy Matteuksen evankeliumista, ja etenkin ateriarukoukset ovat alkuperältään selvästi kyseistä evankeliumia varhaisempia.<sup>433</sup>

Lisäksi jakeiden Did. 9:2–4 ja 10:2–6 ateriarukouksissa ei ole havaittavissa minkäänlaisia jälkiä siitä, että liitto-, ruumis- ja veritematiikkaa sekä Jeesuksen vangitsemisyön tapahtumiin kiinnittyviä kertomuselementtejä olisi tietoisesti siivottu niistä pois. Kunnollisten redaktiokriittisten päätelmien edellyttämä kontrollimateriaali tosin puuttuu. Ateriarukouksissa tai koko teoksessa ylipäätään ei näy myöskään minkäänlaista Paavalin ja synoptikkojen viimeinen ateria -kertomuksiin kohdistuvaa polemiikkaa, joten tuttujen elementtien poissaoloa ei pysty selittämään Didakheen laatijan niitä kohtaan mahdollisesti tuntemalla vastenmielisyydellä.<sup>434</sup> Aiempiin Johannes-havaintoihini peilaten on mielenkiintoista, etteivät Markus–Matteus-haaran viimeinen ateria -kertomuksille tunnusomaiset yksittäiselementit näytä saavuttaneen myyttistatusta lähentelevääkään asemaa edes Didakheen viimeistelyvaiheen redaktorin informaatiopoolissa. Hän ei ole sisällyttänyt niitä teokseen millään tavalla, vaikka mitä todennäköisimmin oli ennättänyt altistua niille merkittävästi Matteuksen evankeliumin fyysisen kopion kautta.

Kun Didakhee-havaintojani tarkastelee nyt kokonaisuutena, näyttää ainakin ateriarukouksissa olevan ilman muuta kyse ennemminkin arkaaisesta, tyvipäästään merkittävältä osin isoitoineesta fylogenia-haarasta, kuin Paavalin ja synoptikkojen kirjoituksista periytyvästä informaatiosta.<sup>435</sup> Koska aiemmin osoitin, että Didakheen, Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja synoptisten evankeliumien välisiä ateriaelementti & verbi & tematiikka -samankaltaisuuksia tulee lähestyä ensi sijassa homologioina, jäävät fylogenia-vaihtoehdoista jäljelle ainoastaan sisarus- ja serkus-tyyppiset skenaariot, mikä on merkittävä puoltoargumentti alustavalle loppupäätelmälleni. Tekemäni havainnot viittaavat

---

<sup>433</sup> ”[A]n archaic liturgical formulary without peer in the early period”, kuten samankaltaiseen päätelmään varsin erilaisen argumentaation kautta päätyvä Niederwimmer (1998, 139) kyseisiä rukouksia luonnehtii.

<sup>434</sup> Vrt. esim. Juudaksen evankeliumi, jonka alussa Jeesus nauraa opetuslapsiensa tavalle ”lausua kiitosrukous leivästä” (34), ja jonka lopussa Jeesus menee vastaavalla tavalla ”vierashuoneeseen” (kreikan κατάλυμα-sanan kanssa identtinen koptin sana) kuin Markuksen ja Luukkaan evankeliumeissa (Mark. 14:14; Luuk. 22:11), mutta synoptikoista poiketen Juudaksen evankeliumin Jeesus ei vietäkään siellä viimeistä ateriaansa, vaan ainoastaan rukoilee (58). ”The implication is that Jesus never instituted the eucharist of the apostles”, kuten van Os (2009, 378) kyseisen evankeliumin kulttiateriapolemiikkaa luonnehtii.

<sup>435</sup> Draperin (2015, 531) tämänhetkisen Didakhee-tutkimuksen debatti- ja yksimielisyyskohtia summaavalla näkemyksellä on paljon kosketuspintaa väitteeni kanssa: ”Whatever date is advocated for its final redaction, there is broad agreement that it contains early source material, whether originating in oral form or already in written form, so that its final date does not determine its value entirely.”

nimittäin siihen, että Uuden testamentin viimeinen ateria -kertomukset ja Didakheen ateriarukoukset periytyvät paralleelisesti sellaisesta kantamuodosta, jossa leivän murtaminen ja maljasta kiittäminen eivät vielä kytkeytyneet kertomuksiin Jeesuksen viimeisistä päivistä, eikä niihin liittynyt sovitus- tai liittoteologisia, Jeesuksen ruumiiseen ja vereen yhdistyviä teemoja. Tämä päätelmä on parhaiten sopusoinnussa viimeinen ateria -kertomuksen korkeasta kelpoisuudesta kertovien lukuisten havaintojeni kanssa. On huomattavasti uskottavampaa katsoa, että viimeinen ateria -kertomuksen leimallisimmat elementit ovat kantamuotoon nähden sekundaarisia innovaatioita, kuin väittää, että ne olisivat kadonneet Didakheen ateriarukousten edustamasta fylogenia-haarasta minkäänlaisia jälkiä jättämättä.

Yhteiseksi kantamuodoksi ei nähdäkseni ole perustelluinta olettaa niinkään ensi sijassa verbaalista kulttuurientiteettiä, kuten tietynlaista ateriarukousta, vaan pikemminkin tietynlaisen käyttäytymisen ja artefaktien yhdistelmä, sillä Didakhee-analyysini perusteella homologisimmat piirteet liittyvät yleisesti kultilliseen yhteisateriointiin. Kokonaisevidenssistä nouseva tieteellinen arvaukseni on se, että viimeinen ateria -kertomus ja jakeiden Did. 9:2–4 ja 10:2–6 ateriarukoukset ovat leivän murtamista ja juomamaljan osuutta korostaneesta varhaiskristillisestä yhteisateriaformaattista toisistaan riippumatta kehittyneitä kulttuurientiteettejä.

Arvaukselleni saa varovaista lisätukea Q-dokumentista ja jonkin verran myös apokryfisestä Tuomaan evankeliumista, joista ensiksi mainitun täytyy jo määritelmällisesti olla laadittu ennen Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeja, ja jälkimmäisenkin redaktiohistoria vähintäänkin ulottuu ensimmäiselle vuosisadalle.<sup>436</sup> Q-dokumentti ei sisällä lainkaan kertomusmuotoista esitystä Jeesuksen viimeisistä päivistä eikä siten myöskään viimeisestä ateriasta, mutta lauselman Q 14:27 *σταυρός*-ilmauksen perusteella dokumentin laatija ja hänen yleisönsä ovat mitä ilmeisimmin kuitenkin tunteneet jonkinlaisen passiokertomuksen. Mielenkiintoista on se, että yhteisateriointi näyttäisi olleen yksi Q:n laatijan ja hänen yleisönsä keskeisistä kultin harjoittamisen muodoista. Siinä missä yhteisateriointiteemoja laajasti käsittelevä Paavali sanoo, että ”Jumalan valtakunta ei ole syömistä ja juomista” (Room. 14:17), kuvataan Jumalan valtakunta Q-dokumentissa muun muassa juuri eskatologisena

bankettina, jossa valitut saavat ”loikoilla” (ἀνακλίνω) ateriointivuoteilla itsensä Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin kanssa (Q 13:28–29), sekä suurena juhla-ateria, josta alkuperäiset kutsuvieraat kieltäytyvät kuka milläkin verukkeella (Q 14:16–23). Kultillisen yhteisaterioinnin tavanomaisuudesta kielii se, miten valtakuntaan sisälle pääsyyn ei riitä pelkästään se, että on aiemminkin ”syönyt ja juonut” talon isännän kanssa (Q 13:24–27). Jeesus myös vertaa Jumalan valtakuntaa muun muassa leipää leipovaan naiseen (Q 13:20–21), hänet tunnetaan ”syömärinä ja juomarina” (Q 7:31–35) ja ”leivän” (ἄρτος) riittävyys on ensimmäinen Isä meidän -rukouksen kolmesta pyyntöaiheesta (Q 11:2b–4). Lisäksi ”maljan” (ποτήριον) vääränlainen puhdistaminen ja kunniapaikan valitseminen yhteisaterioilla ovat Jeesuksen fariseus-polemiikissaan hyödyntämiä aiheita (Q 11:39–44).

Huomiota kiinnittää se, että näistä lukuisista kultillisen yhteisaterioinnin keskeisyydestä kertovista logioneista huolimatta Q:ssa ei ole nähtävissä minkäänlaista jälkeä viimeinen ateria -kertomuksista. Siinä ei ole lainkaan Jeesukseen eksplisiittisesti yhdistyvää liitto-, ruumis- ja veritematiikkaa eikä edes ἄρτος & κλάω/κατακλάω -yhdistelmiä, joita synoptisissa evankeliumeissa esiintyy viimeinen ateria -kertomusten ohella myös ruokkimisihme-episodeissa.<sup>437</sup> Lähes vastaavalla tavalla myös Tuomaan evankeliumissa on useita kultillisen yhteisaterioinnin keskeisyydestä kieliviä – varsin samankaltaisiakin – lauselmia (61; 64; 89; 96; 97) sekä sama lyhyt viittaus Jeesuksen ristiinnaulitsemiseen kuin Q-dokumentissa (55; Q 14:27), mutta ei siinäkään lainkaan näitä aiheita yhdistäviä logioneja, irrallista liitto-, ruumis- ja veritematiikkaa tai leipä-substantiivin ja murtaa-verbin kombinaatioita.

Q:sta ja Tuomaan evankeliumista puuttuu paitsi kertomus Jeesuksen viimeisistä päivistä, myös ristinkuolemaan liittyvä sijaiskärsimys- ja sovitusteologia. Viimeinen ateria -kertomusten kertakaikkisen näkymättömyyden voikin Tuomaan evankeliumin tapauksessa selittää kohtuullisen uskottavasti jo näiden kahden puutteen avulla. Toisaalta kyseisenlaista teologiaa on niukalti myös Markuksella ja Matteuksella, minkä lisäksi kanonisissa evankeliumeissa viimeinen ateria -kertomuksille tyypillistä ainesta on myös – ja Johanneksen

<sup>436</sup> Q:n johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. esim. Piper 2010, 256–257; laajemmin ks. esim. Kloppenborgin (2008) yleistajuinen johdantoteos. Tuomaan evankeliumin kohdalla ks. esim. Meyer 2007, 133–138; Plisch 2008, 9–36.

<sup>437</sup> Q:sta ei ole mahdollista tehdä *TLG*-hakuja, joten tässä ehdottomasti mainitsemisen arvoisena apuneuvona on ollut Kloppenborgin laatima Q-kondordanssi (Hoffmann et al. 2000, 563–583).

tapauksessa ennen kaikkea – passiokertomusosioiden ulkopuolella, joten kyseisen kertomusosion tai sijaiskärsimys- ja sovitustematiikan puuttuminen eivät ole täysin tyydyttäviä selityksiä. Lisäksi Q:n kohdalla leipä- ja maljaepisodeista tutulle tematiikalle olisi hyvinkin voinut olla suoranaista tilausta. Jeesuksen kuolema näyttäisi nimittäin Q-dokumentissa rinnastuvan aiempien profeettojen kohtaloihin (esim. Q 6:22–23), ja jakso Q 11:49–51 puhuu Markuksen, Matteuksen ja sekundaarisen Luukkaan viimeinen ateria -kertomuksissa esiintyvää αἷμα & ἐκχέω -yhdistelmää käyttäen ”profeettojen veren vuodattamisesta”. Voikin erittäin varovasti spekuloida sillä, että Q:n laatija olisi kyllä sisällyttänyt Jeesuksen lauselmiin leipä- ja maljaepisodien kuvastoa, mikäli hänen informaatiopoolissaan olisi riittävissä määrin sellaista esiintynyt. Vähintäänkin katson, ettei viimeinen ateria -kertomuksen täydellistä puuttumista voi tyydyttävästi selittää Q:n laatijan kyseistä kertomusta kohtaan mahdollisesti tuntemalla vastenmielisyydellä tai sillä, ettei sille olisi ollut minkäänlaista käyttöä hänen teoksessaan.

Q-dokumentti ja Tuomaan evankeliumi eivät muodosta yhtä painavaa puoltoargumenttia kulttiaterioiden primaariudesta suhteessa viimeinen ateria -kertomukseen kuin Didakhee. Erilaisen lähdegenren vuoksi Q:n ja Tuomaan evankeliumin tarjoama näkymä varhaiskristilliseen yhteisateriointiin on huomattavasti epäsuorempi ja kapeampi kuin Didakheen, eikä viimeinen ateria -kertomuksille tunnusomaisten elementtien puuttuminen niistä ole samalla tavoin silmiinpistävää. Q:sta ja Tuomaan evankeliumista tekemiäni havaintojen kohdalla ei tutkimusekonomisista syistä johtuen ole myöskään mielekäästä testata vastaavanlaista isolaatio-selitysmallia, sillä kysymys Q:n, Tuomaan evankeliumin, Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja kanonisten evankeliumien välisestä fylogeneettisista suhteista on monilta osin erittäin kompleksinen, ja vastaukset parhaimmillaankin varsin spekulatiivisia.<sup>438</sup> Yksinkertaistaen ja epävarmuustekijöistä tietoisena totean, että niin Q-dokumentilla kuin Tuomaan evankeliumillakin on mitä ilmeisimmin takanaan kohtuullisen pitkä

---

<sup>438</sup> Fylogenia-kysymysvyöhydin haasteellisuutta kuvaa hyvin mm. se, että Q:n vakavastikin otettavien ajoitusarvioiden haarukka on n. 40–75 jKr. (ks. Piper 2010, 256–257; Kloppenborg 2000, 80–87; Myllykoski 1996), joten haastavan Q–Markus-kysymyksen lisäksi myöskään Markus–Q–vaikutussuhdetta ei voi täysin poissulkea. Kloppenborg (2008, 109) taas toteaa, että ”[t]he overlap between Q and *Thomas* is substantial –. Despite this, it is almost impossible to propose a scenario whereby either *Thomas* drew on Q or Q drew on *Thomas*.” Kloppenborgin (2014, 200) mukaan myös ”[o]ne of the most hotly debated ‘Synoptic Problem’ issues has become the relation of the *Gospel of Thomas* to the Synoptic Gospels.”



redaktiohistoria,<sup>439</sup> ja on täysin mahdollista, että Didakheen tavoin niistäkin piirtyvät kulttiateriatraditiot ovat alkuperältään arkaaisia ja kuuluvat Paavalin ja synoptikkojen edustamista fylogenia-haaroista merkittävilta osin erillään periytyneeseen haaraan. Q:sta ja Tuomaan evankeliumista tekemäni havainnot eivät irrallisina olisi järin merkittäviä, mutta ajatuksia herättävästi ne nivoutuvat saumattomasti aiempiin Didakhee-havaintoihini, ja yhdessä nämä kolme toimivat jo kohtuullisen painavana lisäevidenssinä alustavalle loppupäätelmälleni.

Olen nyt kasannut alustavan loppupäätelmäni tueksi lisäevidenssiä neljästä ensimmäiselle vuosisadalle ajoittuvasta tai ainakin ulottuvasta lähteestä. Näissä lähteissä kertomukset Jeesuksen viimeisistä päivistä, leipä- ja maljaepisodin sisältämä ruumis- ja veritematiikka sekä varhaiskristilliset yhteisateriat esiintyvät toisistaan erillään tavalla tai toisella. Varhaisimmassa säilyneessä lähteessä nämä kolme elementtiä ovat tiivistä kytköksissä toisiinsa, mutta mikäli tämä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen edustama kombinaatio olisi ollut ainoa tai hallitseva variantti 50-luvun varhaiskristillisissä informaatiopooleissa, ei elementtejä odottaisi löytyvän toisistaan erillään siinä mittakaavassa, jossa ne esiintyvät etenkin Johanneksen evankeliumissa ja Didakheessa, sekä osaltaan myös Q-dokumentissa ja Tuomaan evankeliumissa. Lisäksi erityisesti Didakhee-havainnot selittyvät uskottavimmin siten, että katsoo viimeinen ateria -kertomuksen olevan varhaiskristillisiin yhteisaterioihin nähden sekundaarinen kulttuurientiteetti.

Kaikkiin neljään lisäevidenssilähteeseeni liittyy varsin suuria johdanto-opillisia kysymysmerkkejä, minkä lisäksi yksi niistä on pelkkä hypoteettinen rekonstruktio, vaikkakin hyvin perusteltu sellainen. Olen myös tietoinen *argumentum ex silentio* -tyyppisen päättelyn ongelmista. Lisäevidenssipalaseni eivät yksittäisinä ja irrallisina havaintoina olisikaan kovin painavia argumentteja, mutta yhdessä ne muodostavat vaikeasti sivuutettavan kokonaisuuden. Tutkimuskysymykseni kannalta keskeisintä on se, että tämä lisäevidenssikokonaisuus sopii täydellisesti yhteen Markuksen fylogenia-haarasta tekemäni analyysin kanssa ilman minkäänlaisia *ad hoc* -apuselityksiä, eikä ainutkaan uusi havainto kehota kyseenalaistamaan alustavaa loppupäätelmääni.

---

<sup>439</sup> Q:n kohdalla näin argumentoi mittavasti esim. Kloppenborg 2000, 112–165; Tuomaan evankeliumin kohdalla lyhyemmin ja yleisemmin ks. esim. Plisch 2008, 15–30.

### 7.3 Yhteenveto

Viidennessä ja kuudennessa pääluvussa tekemäni havainnot kallistivat vähitellen mutta johdonmukaisesti tutkimuskysymykseni alkuperäosion vaakakuppeja konvergenttinen evoluutio -vaihtoehdon suuntaan. Ensin Luukkaan pitkän lukutavan mukainen viimeinen ateria -kertomus osoittautui tekstikriittisesti sekundaariseksi latvaoksaksi, ja sen jälkeen myös Ensimmäisen korinttilaiskirjeen edustama sukupuuhaara pelkäsi ohueksi tyvivesaksi. Näin fylogeneettisen raaka-analyysini esille nostamista potentiaalisista runkolinjoista oli lopulta jäljellä ainoastaan Markuksen evankeliumin edustama haarauma. Tässä luvussa olen aiemmin kasautuneen evidenssin viitoittamana kysynyt, voiko edes tämän fylogenia-haaran katsoa ulottuvan Nasaretilaisen viimeisen illan tapahtumiin.

Vahvat aihetodisteet viittaavat siihen, että passiokertomukset ovat olleet yksi varhaisimmista ja Nasaretilaisen elämäntapahtumista suorimmin nousevista Jeesus-kertomusgenreistä. Kirjallisuuskriittiset argumentit taas muodostavat kohtuullisen tukevan perustan näkemykselle, jonka mukaan Markus on hyödyntänyt evankeliuminsa viimeistä kolmannesta kirjoittaessaan varhaisista passiokertomuksista periytyvää passiolähdettä. Markuksen evankeliumin viimeinen ateria -kertomuksen kirjallisuuskriittinen tarkastelu osoittaa, että leipä- ja maljaepisodi on sekundaarinen lisäys jo itsessään sekundaarisen oloisista elementeistä koostuvassa kohtaussikermässä. Kun vielä samaiselle passiolähdetyypille rakentuvasta Johannes-vertailusta saa varovaista lisätukea, ei ole mitään syytä katsoa, että leipä- ja maljaepisodi olisi ollut osa evankelistojen käyttämiä passiolähteitä ja siten myöskään varhaisia passiokertomuksia.

Johanneksen evankeliumi tarjoaa lisäksi konkreettista evidenssiä siitä, että viimeinen ateria -kertomus sekä ruumis- ja veritematiikka ovat vielä ensimmäisen vuosisadan lopun varhaiskristillisissä informaatiopoleissa voineet esiintyä ja vieläpä mittavasti mutatoitua myös toisistaan irrallaan. Konvergenssi-vaakakuppiin kasautuvaa evidenssimassaa lisää entisestään se, että Uuden testamentin viimeinen ateria -kertomukset ja Didakheen ateriarukoukset näyttäisivät periytyvän paralleelisesti sellaisesta kantamuodosta, jossa leivän murtaminen ja maljasta kiittäminen eivät vielä kytkeytyneet kertomuksiin Jeesuksen viimeisistä päivistä, eikä niihin liittynyt sovitus- tai liittoteologisia, Jeesuksen ruumiiseen ja vereen yhdistyviä teemoja. Q-dokumentista ja Tuomaan evankeliumista tuleva lisäevidenssi nivoutuu tähän kokonaisuuteen saumattomasti. On selvää, että kun kaikki alkuperäkysymykseen liittyvät

havaintoni laittaa yhteen, selittyy viimeinen ateria -kertomuksen ilmaantuminen huomattavasti paremmin konvergenttiseen evoluutioon rinnastettavan prosessin kuin Jeesus Nasaretilaisen elämään kuuluneen historian tapahtuman kautta. Viimeinen ateria on siis etic-luokituksensa ohella myytti myös sanan populaarissa merkityksessä.

Aiemmat havaintoni ovat kehottaneet kohdistamaan kelpoisuuskysymykseni Markuksen evankeliumin edustamaan fylogenia-haaraan, sillä kantamuoto–Markus-tiedonsiirtoketju on ollut ajassa mitattuna minimissäänkin parinkymmenen vuoden mittainen, eikä hermokudoksen ulkopuolisilla informaation tallennus- ja kuljetusalustoilla pysty tyydyttävästi selittämään viimeinen ateria -kertomuksen säilymistä ja leviämistä 50–70-luvuilla. Siksi olikin odotettavissa, että viimeinen ateria -kertomuksesta paljastuisi myyttistatuksesta kertovia piirteitä myös ja juuri Markuksen evankeliumin kontekstissa. Kelpoisuushypoteesini mielekkyyttä lisää ja sen kohdistamista helpottaa entisestään Johanneksen evankeliumista tekemäni havainto siitä, että viimeinen ateria -konseptilla sekä ruumis- ja veritematiikalla näyttäisi olleen korkea kulttuurievolutiivinen kelpoisuus myös itsenäisinä entiteetteinä.

Tutkielmani viimeisessä pääluvussa pyrin esittämään tieteellisesti uskottavan, sekä sisäisesti koherentin että mahdollisuuksien mukaan myös horisontaalis-vertikaalisesti konsilientin kokonaisselityksen sille, miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä ateriasta. Kokonaisselitykseni perustana toimivat hypoteesit, jotka muotoilin alkuperä- ja kelpoisuuskysymyksilleni. Kertomuksen alkuperä selittyy tavalla tai toisella myyttien ja ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen yhteydellä; myytit ja siten myös viimeinen ateria -kertomus sisältävät sellaisia ominaispiirteitä, joiden vuoksi ne pärjäävät nykyihmislaajan aisti- ja muistijärjestelmiin liittyvissä kognitiivisissa toiminnoissa paremmin kuin monet kilpailijoistaan. Koska alkuperäkysymys ratkesi ei-historiallisen selitysvaihtoehdon hyväksi, saa se tutkielmani viimeisessä pääluvussa huomattavasti enemmän palstatilaa. Kuten jo tutkimuskysymystä alustaessani selitin, on alkuperä- ja kelpoisuuskysymyksissäni sekä niihin liittyvissä hypoteeseissa paljon päällekkäisyyttä siinä tapauksessa, että A-kysymys ratkeaa ei-historiallisen selitysvaihtoehdon hyväksi, sillä valinta on yksi konvergenttisen evoluution perusmekanismeista ja kelpoisuus siten osa myös alkuperäkysymystä. Alkuperäkysymyksen osuus korostuu myytin synty -selityksessäni myös ja ennen muuta siksi, että siinä missä Nasaretilaisen elämään kuulunut historian tapahtuma

olisi ollut yksittäistapaus-tyyppinen ja varsin kompakti alkuperäselitys, on konvergenssi-vaihtoehdossa kyse laajasta, kompleksisesta ja haastavasta ilmiötason selityksestä.

## 8 Myytin synty

### 8.1 Alkuperä

Tutkielmani pohjustusluvussa argumentoin, että monien arkeologisissa, historiallisissa ja etnografisissa aineistoissa havaittavien, uskonnollisiksi luokiteltavien samankaltaisuuksien olemassaolo selittyy konvergenttisella kulttuurievoluutiolla. Samassa yhteydessä annoin sekä ajallis-maantieteellisesti hyvin etäisiä että varhaiskristillisyyteen suoraan liittyviä tapausesimerkkejä siitä, miten kultilliset käytänteet näyttäisivät useissa tapauksissa olevan selvästi vanhempia kuin niiden synnystä kertovat narratiivit. Juuri valmistuneen analyysini perusteella myös viimeinen ateria -kertomus on sekundaarinen kulttuurientiteetti suhteessa varhaiskristillisiin yhteisaterioihin.

On siis olemassa evoluutioteoreettiset sekä lähde- ja vertailuaineistosta nousevat perusteet hypoteesille, jonka mukaan ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen ja kulttiaitiologia-kulttuurientiteettien synnyn välillä vallitsee ajallis-maantieteellisestä kontekstista riippumatta jonkinlainen kausaalisuhde; tämän potentiaalisen vaikutuksen selvittäminen ja selittäminen selittäisi myös viimeinen ateria -kertomuksen alkuperää. Kuten jo pohjustusluvussa totesin, konvergenttisen kulttuurievoluution mikro- ja makrotason prosesseista saati mahdollisen rituaali-myytti-suhteen spesifeistä vaikutusmekanismeista ei toistaiseksi ole tarkkaa käsitystä.<sup>440</sup> Hypoteesiani ei pysty testataamaan empiirisesti pro gradu -raameissa sen mittavuuden vuoksi, mutta potentiaalisiksi mekanismeiksi ja siten konsilienssin loimilangoiksi voi esittää muutamia luonnon- ja käyttäytymistieteellisestä nykytutkimuksesta löytyviä kandidaatteja.

Samaisessa pohjustusluvussa määrittelin ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen leimallisimmaksi piirteeksi päämäärien ja niiden saavuttamiseksi käytettyjen menetelmien epäselvät yhteydet sekä ylipäättään empiirisesti tarkasteltuna hämärät syy-seuraus-suhteet. Muiksi tunnusomaisiksi piirteiksi

---

<sup>440</sup> Ajatukset myyttien ja rituaalien jonkinlaisesta yhteydestä sekä rituaalien myyttejä tuottavista ominaisuuksista ovat toki yleisiä ja lähes yhtä vanhoja kuin vertaileva uskontotiede itse (esim. Smith 1889; Harrison 1912; Frazer 1922; Hooke 1933), mutta yhteyden ja erityisesti rituaali-myytti-kausalisuhteen spesifeistä mekanismeista on aiemmassa tutkimuksessa käytännössä vain keittiö- ja syvyyspsykologisia spekulatioita (esim. Malinowski 1926; Lévi-Strauss 1963; Eliade 1968; Girard 1986; Burkert 1983; Versnel 1993).

luettelin kaavamaisuuden, toistuvuuden, pakonomaisuuden ja tyyliittelyn. Miten nämä piirteet yleisesti ja tutkimusasetelmaani kohdistettuna erityisesti voisivat vaikuttaa siihen, että *Homo sapiens* -yksilöiden kognitioissa syntyy kulttiaitiologisia innovaatioita, nämä tietynlaiset henkilökohtaiset innovaatiot muodostuvat kulttuurisiksi ja vieläpä säilyvät ja lisääntyvät populaatiossa lukuisia kilpailijoitaan paremmin sekä verikaalisesti että horisontaalisesti?

Yksi aihepiirilleni spesifi ja aiemmin jo sivuamani haaste on tietysti se, että 30–50-luvun varhaiskristillisistä yhteisaterioista, eli juuri siitä ritualisoidusta kollektiivisesta käyttäytymisestä, joka väitteeni mukaan tavalla tai toisella tuotti viimeinen ateria -kertomuksen, ei ole lähdeaineistossa käytännössä muita mainintoja kuin yksi Paavalin omakohtaisena kokemuksenaan kertoma takaumaepisodi (Gal. 2:11–14).<sup>441</sup> Tämä lähdeaukko on kuitenkin mahdollista täyttää riittävältä osin fylogeneettisen rekonstruktion, myöhempien varhaiskristillisten lähteiden ja ajallis-maantieteellis-kulttuurillisesta lähikontekstista saatavan materiaalin avulla, kuten seuraavaksi tiivistetysti argumentoin.

Aiemmin argumentoin, että Uuden testamentin viimeinen ateria -kertomukset ja Didakheen ateriarukoukset periytyvät paralleelisesti sellaisesta yhteisateriaformaatista, jossa korostuivat leivän murtaminen ja juomamaljan osuus. Väitteelle tällaisen yhteisateriaformaatin arkaaisuudesta saa jonkinlaista lisätukea Q:sta ja mahdollisesti myös Tuomaan evankeliumista. Jae 1. Kor. 10:16 on konkreettinen todiste siitä, että leivän murtaminen ja malja-aktit olivat olennaisessa osassa vähintäänkin 50-luvun Korintin Kristus-kulttissa. Lähdepuutteita voi lisäksi varovasti täydentää kategoriajäsenyydestä yksittäistapaukseen -tyyppisellä päättelyllä. Aiemmin havainnollistin lyhyesti sitä, miten viimeinen ateria -kertomuksissa on homologisia samankaltaisuuksia suhteessa kreikkalais-roomalaiseen ateriatraditioon. Vastaavalla tavalla myös varhaiskristillisissä yhteisaterioissa on piirteitä, jotka mitä ilmeisimmin periytyvät tuosta samaisesta muodollisten yhteisaterioiden laajalle levinneestä perussapluunasta. Täydennysargumenttini kannalta olennaista on ensiksikin se, että tuo ateriasapluuna vaikuttaisi olleen suhteellisen samanlainen sekä parina 30–50-lukuja edeltäneenä että seuranneena vuosisatana, joten kohdeajanjaksoni

---

<sup>441</sup> Apostolien teoissa on toki muutamia 30–50-luvun miljööseen sijoittuvia kertomuksia varhaiskristillisistä yhteisaterioista, mutta teoksen myöhäisyyden ja kyseenalaisen lähdepohjan vuoksi en pidä sitä historiallisesti luotettavana dokumenttina autenttisia Paavalin kirjeitä edeltäneestä varhaiskristillisyydestä.

muodolliset yhteisäteriat olivat tuskin poikkeustapauksia.<sup>442</sup> Toiseksi olennaista on se, että varhaiskristillisiä yhteisöjä on perusteltua tarkastella vielä kohdennetummin osana niin sanottujen ”vapaaehtoisten yhdistysten” väljäkköä luokkaa.<sup>443</sup> Näistä hellenistisellä ja roomalaisajalla suosituista yhdistyksistä on säilynyt runsaasti kirjallista, epigrafista ja arkeologista lähdeaineistoa. Sen perusteella näiden pieniyhteisöjen yhtenä keskeisenä toimintamuotona olivat juuri muodolliset, ritualisoitua kollektiivista käyttäytymistä ja vakavasti otettujen yli-inhimillisten toimijoiden konsepteja sisältäneet yhteisäteriat.<sup>444</sup> Paavali itse näyttäisi vetävän lähestulkoon yhtäläisyysmerkin Korintin Kristus-kultin ja muiden paikallisten kulttien ateriakäytäntöjen välille, kun hän puhuu samassa virkkeessä – samoja *ποτήριον*- ja *τράπεζα*-sanoja käyttäen – ”Herran maljasta” ja ”demonien maljasta” sekä ”Herran pöydästä” ja ”demonien pöydästä” (1. Kor. 10:21). Esittelemääni evidenssikonaisuuteen tukeutuen voikin kohtuullisen perustellusti olettaa, etteivät 30–50-lukujen varhaiskristilliset yhteisäteriat mitenkään merkittävästi poikenneet tuon ajan muista muodollisista tai myöhempien vuosikymmenten varhaiskristillisistä yhteisäterioista.

Ilmiötason lähtökohtani on siis se, että Paavalin Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessään käsittelemän Herran aterian tavoin myös 30–50-lukujen varhaiskristilliset yhteisäteriat paitsi sisälsivät uskonnollisiksi rituaaleiksi luokiteltavia elementtejä, myös olivat sellaisia itsessään. Perustavanlaatuisin syy siihen, miksi rituaalit tuottavat niiden alkuperää sellittäviä narratiiveja, saattaisi olla se, että *Homo sapiens* näyttäisi olevan ylipäättään herkkä tuottamaan todellisuutta selittäviä kertomuksia. Nykyihmismieli sietää huonosti satunnaisuutta, tarkoituksettomuutta, epätietoisuutta ja irrallisuutta. Sillä on evoluution yliherkäksi virittämä taipumus olettaa asioiden ja objektien olemassaololle olevan jokin tarkoitus, pitää tekoja lähtökohtaisesti intentionaalisina sekä punoa uudet yksittäiset havaintokokemukset ja

<sup>442</sup> Ns. ”yleisen kreikkalais-roomalaisen ateriatradition” olemassaolosta, yhtenäisyydestä, sisällöstä ja yhteydestä varhaiskristillisiin yhteisäterioihin ks. laajasti Smith 2003; Alikin 2010.

<sup>443</sup> Kyseessä on useita, osin päällekkäisiä emic-kategorioita kattava etic-kategoria: tutkimuksessa käytetään ”voluntary associations”- tai lyhyemmin vain ”associations”-käsitteitä, joka enemmän tai vähemmän osuvasti vastaa sellaisia aikalaiskategorioita kuten esim. *θίασος*, *ἐκκλησία*, *σύνοδος*, *συναγωγή*, *collegium* ja *sodalitas*. Yhdistyksistä yleisesti sekä perusteista sijoittaa varhaiskristillisyyttä tähän kategoriaan ks. erityisesti Harlandin (2013) uudistettu monografia; lyhyemmin ks. esim. Alikin 2010, 17–39.

<sup>444</sup> Ks. esim. Ascoughin & Harlandin & Kloppenborgin (2012) mittava lähdekokoelma sekä samojen tekijöiden alati täydentyvä digitaalinen tietokanta (Ascough & Harland & Kloppenborg 2018). Kulttuurin yhteisäterioinnin keskeisyydestä yhdistysten toiminnassa ks. Harland 2013, 45–69.

deklaratiivisten muistijärjestelmien sisältämä vanhempi informaatio syy–seuraus-suhteiltaan ainakin näennäisesti koherenteiksi kokonaisuuksiksi.<sup>445</sup> Laaja-alaisen, erityisesti neuropsykologisen evidenssin perusteella juuri tarinankerronta vaikuttaisi olevan *Homo sapiens* -mielen perustavanlaatuisin keino muuntaa kaaosta näennäiskosmoksi.<sup>446</sup> Näennäinen-sanalla korostan sitä kysymyksenasetteluni kannalta olennaista seikkaa, että nämä kertomukset ovat niin sanottuja naiiveja teorioita, ja ne voivat tyydyttää nykyihmismielen tarkoituksellisuus-, selitys- ja koherenssitarpeen, vaikka ne olisivat luonnon-, käyttäytymis- tai historiatieteellisesti tarkasteltuna virheellisiä.<sup>447</sup> Vaikkapa unennäkö taas on osoitus siitä, että nykyihmismieli kykenee sepittämään hermostollisen muistin kulloinkin sisältämän informaation pohjalta monimutkaisia ja innovatiivisia narratiiveja myös ja jopa täysin ilman reflektiivistä ajattelua.<sup>448</sup>

Yksi selittävän, kaaosta näennäiskosmoksi muuntavan tarinankerronnan keskeisistä kohteista on *Homo sapiens* -käyttäytyminen. Laumaelämään poikkeuksellisen hyvin sopeutuneena eläimenä nykyihmisellä on voimakas

<sup>445</sup> ”We see a world that is vastly more coherent than the world actually is. That’s because of this coherence-creating mechanism that we have”, kuten Kahneman (2013, 209) asian muotoilee. Chater & Loewenstein (2015, 137) katsovat, että ”a ‘drive for sense-making’ – is analogous to better known drives such as hunger, thirst and sex.” Kelemen & Rottman & Seston (2013) havaitsivat, että ns. ”teleological bias” koskee jopa ammattiluonnontieteilijöitä. Ns. ”intentionality bias” -ilmiöstä ks. esim. Rosset 2008. Yliherkkä taipumus nähdä kausaalisuhteita ja luoda koherenssia on yksi Kahnemanin (2011) nykyihmisen intuitiivista päättelyä esittelevän teoksen keskeisimmistä teemoista.

<sup>446</sup> Ks. erityisesti Gazzanigan (2008) aivohalkiopotilailla tekemät tutkimukset ja hänen niiden pohjalta muotoilemansa ns. ”the interpreter” -konsepti, jolla hän viittaa nykyihmislajin vasemman aivopuoliskon taipumukseen sepittää mitä erilaisempia selittäviä kertomuksia. Ks. myös Coltheartin (2017) ja Stammersin (2020) kattavat katsaukset kliinisestä ja ei-kliinisestä konfabuloinnista, ja heidän suurelta osin yhtetävät tulkintansa siitä, miten sekä neuropsykologiset että normaaliväestössä tavattavat sepittämisilmiöt palautuvat pitkälti samoihin kognitiivisiin mekanismeihin; varsin samansuuntaisesti argumentoi monografia-mittakaavassa esim. Hirstein 2005. Ks. myös Talebin (2010, 62–84) ”narrative fallacy” -käsite, eli lyhyesti ilmaistuna *Homo sapiens* -kognition taipumus tyypittää kompleksisia ja/tai tilastotieteellisesti tarkasteltuna satunnaisia ilmiöitä syy–seuraus-suhteiltaan rankasti yksinkertaistetuiksi kertomuksiksi. Bietti & Tilston & Bangerter (2019) argumentoivat tarinankerronnan – *Homo sapiens* -universaalin – keskeisimmän evolutiivisen funktion palautuvan ns. ”collective sensemaking” -ominaisuuteen.

<sup>447</sup> ”People’s persistent attempts to create meaning—and the pains they experience when lacking meaning—have been widely recognized and documented. – – Not every causal narrative will be equally ‘meaningful’ but having no narrative is apparently distressing.” (Malle 2006, 65). Esim. Bortolotti (2018) esittelee ja tulkitsee konfabulointi-viitekehityksessä muutamia psykologian klassikkokokkeita, joissa koehenkilöt antoivat *post hoc* -tyyppisiä, käyttäytymistieteellisesti tarkasteltuna virheellisiä selityksiä käyttäytymiselleen. Myös vaikkapa ns. teleologiset selitykset ovat intuitiivisia ja siten hyvin yleisiä, mutta luonnontieteellisesti arvioituna virheellisiä (tästä ks. Kelemen & Rottman & Seston 2013).

<sup>448</sup> Tähän liittyen Pace-Schott (2013) tuo esiin monia neurofysiologisia yhtäläisyyksiä unennäön sekä pitkäkestoisten muistijärjestelmien tarjoamaan materiaaliin nojaavan tulevaisuussimuloinnin ja menneisyyden uudelleen luomisen välille. Lisäksi hän esittää, että ”such constructive activities of the brain represent a ‘hard-wired’ tendency to represent reality in the form of narrative—a ‘storytelling’ instinct or module” (Pace-Schott 2013, 1). Myös esim. Téllez-López & Sánchez-Jáuregui (2016, 33) katsovat vastaavankaltaisesti, että ”dreaming is a type of normal confabulation.”

taipumus luoda selityksiä sekä omalle että lajitoveriensä käyttäytymiselle ja kommunikoida näitä käyttäytymisselityksiä edelleen populaation muille yksilöille.<sup>449</sup> Uskonnolliset rituaalit ovat määritelmällisesti *Homo sapiens* -käyttäytymistä, ja vieläpä sellaista käyttäytymistä, joka näyttäisi sisältävän tavanomaista enemmän faktoreita, jotka edesauttavat nykyihmiskognition käyttäytymisselitysmekanismien aktivoitumista, tietynlaisten selitysten syntymistä ja näiden selitysten muodostumista kulttuurientiteeteiksi.

Niin sanotun naiivin selityksen syntyminen henkilökohtaisena innovaationa tietylle käyttäytymiselle edellyttää ainakin kahta asiaa: yksilön täytyy olla tietoinen kyseisestä käyttäytymisestä, ja hänellä pitää olla subjektiivinen uskomus, ettei ymmärrä sitä.<sup>450</sup> Seuraavaksi esitän, että uskonnolliset rituaalit täyttävät pääsääntöisesti molemmat kriteerit, ja ennen kaikkea ne täyttävät kriteerit kysymyksenasetteluni näkökulmasta jopa tehokkaammin kuin normaali arkikäyttäytyminen.<sup>451</sup>

Ensimmäinen kriteeri liittyy eläimien hermostojen ja sitä kautta kognitiivisten kapasiteettien sekä niiden elinympäristöissä vallitsevien informaatiotulvien väliseen epäsuhtaan, jota olen sivunnut tutkielmassani useasti aiemminkin. Yhtäältä lähestulkoon jokaisen *Homo*-suvun yksilön elinympäristössä on (ollut) erittäin runsaasti lajitovereidien käyttäytymistä, ja toisaalta tarkkaavaisuus on varsin rajallinen kognitiivinen resurssi, joten vain pieni osa kaikesta käyttäytymisestä (on) voi(nut) päätyä naiivien selitysten kohteiksi. Rituaalin ominaispiirteistä tyylittely saattaisi hyvinkin olla sellainen asia, jonka ansiosta ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen voisi todennäköisemmin vetää puoleensa tarkkaavaisuutta kuin normaali

---

<sup>449</sup> Näistä ns. naiiveista käyttäytymisselityksistä ks. erityisesti Mallen (2006; 2011) sosiaalipsykologian perinteisistä attribuutioteorioista poikkeava, ns. "theory of mind" -konseptille vahvasti rakentuva, selitysten sosiaalisia funktioita korostava ja viime kädessä evolutiiviseen viitekehykseen kiinnittyvä teoria. Malle (2006, 67–68) katsoo, että "the domain of human behavior is particularly prone to cause surprise and confusion and hence to trigger a search for meaning. That is because behavior is inherently more complex and variable than other natural processes (excepting, perhaps, random processes) and because people who live in social communities are highly dependent on each other's actions and experiences—or rather, on an understanding of each other's actions and experiences."

<sup>450</sup> Mallen (2006, 72–74) käyttämät termit ovat "awareness" ja "lack of understanding". Lisäksi Mallella on myös kolmas kriteeri, "relevance", mutta hän(kin) katsoo sen tässä yhteydessä varsin epäolennaiseksi ja käsittelee sitä vain muutamalla virkkeellä: "Unexplained events are bothersome only if a person cares about them. — However, the threshold for finding *human behavior* relevant appears to be quite low—that is, people seem to care about other people's behavior almost by default." (Malle 2006, 72, kurssiivi alkuperäinen).

<sup>451</sup> Esim. Korman & Malle (2016, 1452) eivät puhu rituaaleista, mutta katsovat kuitenkin melko vastaavasti, että "the types of behaviors that are most likely to invite why questions or elicit explanatory activity are those that *deviate from expectations*" (kursiivi lisätty).



arkikäyttäytyminen. Samaten päämäärien ja niiden saavuttamiseksi käytettyjen menetelmien epäselvät yhteydet sekä ylipäättään empiirisesti tarkasteltuna hämärät syy–seuraus-suhteet tekevät rituaalisesta käyttäytymisestä poikkeuksellista ja siten lisännevät sen erottumismahdollisuuksia. Myös kollektiivisuus ja toistuvuus – monia potentiaalisia havaitsijayksilöitä, useita mahdollisia havaintokertoja – nostanevat rituaalin havaituksi tulemisen todennäköisyyttä.<sup>452</sup>

Epäselvät päämäärä–menetelmä-yhteydet ja ylipäättään hämärät syy–seuraus-suhteet saattaisivat olla sellaisia kritiittisiä ominaispiirteitä, joiden ansiosta ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen voisi tuottaa selvästi arkikäyttäytymistä useammin havaitsijayksilöissään subjektiivisen uskomuksen siitä, etteivät he ymmärrä sitä. Kuten pohjustusluvuissani selitin, nykyihmismieli on sopeutunut ymmärtämään nimenomaan evoluutiohistorissa kelpoisuuden kannalta olennaisimpia sekä – neuraalisen plastisuuden rajoissa – nykyisissä ontogeneettisissä lokeroissa yleisimpiä käyttäytymismuotoja. Voikin melko turvallisesti olettaa, ettei niin sanotusta intuitiivisesta psykologiasta, intuitiivisesta biologiasta, intuitiivisesta fysiikasta tai pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin rakentuneista niin kutsutuista skeemoista ja skripteistä löydy yhtä helposti selitystä ritualisoidulle kuin arkiselle *Homo sapiens* -käyttäytymiselle.<sup>453</sup> Samasta syystä ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen aikaansaama selitys- ja koherenssiaukko saattaisi olla huomattavasti herkempi täyttymään yli-inhimillisiä toimijoita ja konsepteja sisältävillä selityksillä kuin arkikäyttäytymisen synnyttämä tarve.<sup>454</sup>

Alustava ehdotukseni on, että yksi keskeinen ritualisoidulle kollektiiviselle käyttäytymiselle annettujen naiivien selitysten muodostumisen juurisyy on eräänlaisessa ”paremman tiedon puutteessa” -ilmiössä, jonka ääriesimerkkejä ovat niin sanottujen aivohalkiopotilaiden tuottamat septyssselitykset.

---

<sup>452</sup> Viitataan tarkkaavaisuudesta puhuessani ennen muuta ärsykevetoiseen, ns. ”alhaalta ylös” -tyyppiseen tarkkaavaisuuden muotoon (yleisesti ks. esim. Eysenck & Keane 2015, 155–205; Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 208–217).

<sup>453</sup> Käytän psykologiassa varsin monimerkityksisiä skeema- ja skripti-termejä Eysenckin & Keanen (2015) määrittämässä merkityksessä: ”[o]rganised packet of information about the world, events or people stored in long-term memory”; skripti taas on ”[a] form of schema containing information about a sequence of events (e.g., events during a typical restaurant meal)”. Ks. yleisesti myös esim. Baddeley & Eysenck & Anderson 2015, 182–188.

<sup>454</sup> Työhypoteesini tämä osa on saanut inspiraatiota Boyerin (2001, 255–263) joitakin samantapaisia ajatuskulkua sisältävästä selityksestä sille, miksi rituaaleihin ylipäättään liittyy usein uskomuksia yli-inhimillisistä toimijoista. Boyer (2001, 262) puhuu rituaalien subjektiivisesti koetun vaikuttavuuden ja menetelmien epäselvästä suhteesta, joka ”inevitably creates a causal gap”. Hän jatkaa: ”[b]ecause of the massive salience of agency in our mental systems, most humans fill this gap with concepts of agents; but an abstraction like ‘our tradition’ or ‘society’ can play much the same role as gods or ancestors” (kursiivit lisätty).

Aivohalkiopotilaiden aivokurkiainen on katkaistu kirurgisesti, joten heidän vasemman ja oikean aivopuoliskonsa välillä ei kulje informaatiota. Vasemmalla aivopuoliskolla ei ole pääsyä oikean aivopuoliskon käsittelemään informaatioon, kuten vasemman silmän vastaanottamaan syötteeseen. Niissäkin tilanteissa, joissa vain oikea aivopuolisko on saanut käyttäytymisen laukaisseen ärsykkeen, kuten visuaalisen kehotuksen tarttua tiettyyn esineeseen, sepittää vasen aivopuolisko skeemojensa ja muun aiemmin tallentuneen yleisinformaationsa pohjalta selityksiä havaitsemilleen oikean aivopuoliskon aikaansaannoksille, kuten tässä tapauksessa kehotuksen mukaiselle vasemman käden liikkeelle. Vasen aivopuolisko siis tietää ainoastaan lähtötilanteen ja loppuratkaisun: kunnollisen tiedon puutteessa – näennäiskoherenssia luodakseen – se rutiininomaisesti satuilee puuttuvan tarinaosan.<sup>455</sup>

Ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaittajayksilöillä ei tietenkään ole pääsyä käyttäytymisen todellisiin, neuraalisen tai edes kognitiivisen tason syihin, mutta arkikäyttäytymisestä poiketen heillä ei ole saatavillaan myöskään tavanomaisia naiiveja teorioita. Niinpä he paremman tiedon puutteessa, aivohalkiopotilaiden vasemman aivopuoliskon tavoin, joutuvat sepittämään käyttäytymisselityksen pitkäkestoisiin muistijärjestelmiinsä aiemmin tallentuneen yleisinformaation pohjalta. Nykyihmismielen yliherkkä taipumus postuloida agentteja sekä aiemmin mainisemani tendenssi tehdä teleologisia päätelmiä voisivat yhdessä nostaa sen todennäköisyyttä, että sepitetyt käyttäytymisselitykset saavat perustamiskertomuksen muodon.<sup>456</sup> Skeema-konsepti voisi myöhemmin tuoda kulttiaitiologia-analogioiden syntyyn homologisen, kyseisenlaisen muuntelun syntyä tehostavan takaisinkytkentävaikutuksen. Jos kulttiaitiologioita esiintyy informaatiopoolissa runsaasti, niistä saattaa muodostua populaation yksilöiden pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin skeemoja tyyliin ”tämäntyyppiseen käyttäytymiseen liittyy yleensä tämäntyyppinen kertomus”. Kun tällainen yksilö sitten havaitsee rituaalista kollektiivista käyttäytymistä, hän paremman tiedon puutteessa luo käyttäytymisselityksen tämän valmiin skeeman pohjalta, eli sepittää jälleen uuden kulttiaitiologian.

---

<sup>455</sup> Näistä ns. ”split-brain patient” -tutkimuksista ks. erityisesti Gazzaniga 2008; tiivistetymin ks. esim. Hirstein 2005, 153–176.

<sup>456</sup> Tämä ns. ”hyperactive agency detection device” eli ”HADD” on yksi kognitiivisen uskontotieteen pitkäaikaisista peruspilareista (yleisesti ks. esim. Barrett 2007; 2011; Pyysiäinen 2013).

Selitysehdotuksessani kulttiaitiologiat ovat siis alkuperältään naiiveja käyttäytymisselityksiä, joiden synnyn primäärisyy on ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaitsijayksilöissään aikaansaamassa tarkoituksellisuus-, selitys- ja koherenssitarpeessa. Koska aitiologiset myytit ovat määritelmällisesti kulttuurientiteettejä, ja koska *Homo sapiens* on ennen kaikkea laumaeläin, jäisi alkuperäselitys auttamatta torsoksi ilman ryhmätason huomioon ottamista. Nykyihmisylöilöt pyrkivät jatkuvasti sekä tulkitsemaan lajitoveriensa mielenisältöjä että manipuloimaan toisten yksilöiden heistä itsestään ja omista mielenisällöistään tekemiä tulkintoja.<sup>457</sup> Pidänkin ilmiselvänä, että jo myyttillistymisprosessin ensiaskeleisiin, eli kulttiaitiologisten innovaatioiden syntymiseen *Homo sapiens* -kognitiossa, vaikuttaa kulloisestakin kontekstista riippuen enemmän tai vähemmän yksilön tarve selittää, perustella ja oikeuttaa ritualisoitua kollektiivista käyttäytymistä lajitovereilleen. Tietynlaiset lajitoverien yllykkeet, kuten esimerkiksi ihmettelyksi, inhoksi tai pilkaksi tulkitut eleet sekä epäsuorat tai eksplisiittiset kysymykset, saattaisivat myötävaikuttaa yksilön tarkoituksellisuus-, selitys- ja koherenssitarpeen heräämiseen. Lisäksi laumakontekstin tuoma sosiaalisen manipuloimisen ulottuvuus voisi kannustaa havaitsijayksilöitä luomaan glorifioitumpia ja sofistikoituneempia käyttäytymisselityksiä kuin mitä pelkkä heidän henkilökohtainen tarkoituksellisuus-, selitys- ja koherenssitarpeensa edellyttäisi.<sup>458</sup> Sosiaalista tilausta voisi pitää jopa ensisijaisena innovointisyynä silloin, kun havaitsijayksilöillä on kohtuullisen runsaasti jonkinlaista subjektiivista tietämystä ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen taustavaikuttimista, kuten esimerkiksi tietyn rituaalin historiasta, mutta nämä vaikuttimet ovat yksilöiden itsensä ja heidän oletuksensa mukaan myös muiden yksilöiden mielestä jollain tavalla epätyydyttäviä tai kiusallisia. Tällöin ilmiötä ei olisi syytä nimittää niinkään

---

<sup>457</sup> Viittaa tässä ns. "theory of mind" -konseptiin (ToM), jota käytän sateenvarjoterminä joukolle nykyihmiskognition sosiaalisia kompetensseja (ks. Schaafsma et al. 2015). En tarkoita "manipuloinnilla" ensisijaisesti ns. "machiavellismia", jonka kanssa ToM-kompetenssit näyttäisivät itse asiassa korreloivan negatiivisesti (näin Lyons & Caldwell & Shultz 2010), vaan laaja-alaisemmin yksilöiden harjoittamaa maineenhallintaa ja yhteistyön koordinoitua (pitkälti samansuuntaisesti Malle 2006).

<sup>458</sup> Malle (2006, 221–222) spekuloi pitkälti samansuuntaisesti, että "[i]n the evolution of the human behavior explanation capacity, it may well have been the social functions that drove explanations to greater differentiation and sophistication." Mercierin & Sperberin (2017) monografian yksi ydinteeistä on se, että nykyihmiselle lajispesifi järkeilykyky (reason) on nimenomaan laumakäyttäytymistä varten kehittynyt sopeuma, jonka avulla *Homo sapiens* -yksilöt oikeuttavat ja perustelevat asioita lajitovereilleen: järjen olettaisikin toimivan optimaalisimmin sen evolutiivisessa alkuperäiskontekstissa, eli sosiaalisissa tilanteissa.

”paremman tiedon puutteeksi” vaan ehkä pikemminkin ”paremman tarinan tarpeeksi”.<sup>459</sup>

Ovatko sekundaariset kulttiaitiologiat siis alun perin valheita? Kaaosta näennäiskosmokseksi muuntavien kognitiivisten prosessien merkittävä automaattisuus, reflektiivisen mielen huomattava kyvyttömyys kyseenalaistaa näiden järjestelmien tarjoamia syötteitä, sosiaalisen manipuloinnin aspekti sekä koko yksilötaso–ryhmätaso–vuorovaikutus tekevät sepitteellisten kulttiaitiologioiden vähänkään täsmällisemmästä sijoittamisesta konfabulaatio–valhe-akselille käytännössä mahdotonta.<sup>460</sup> Sepitteellisten kulttiaitiologioiden kirjoon mahtuu varmaankin alkuperältään niin puhtaita konfabulaatioita kuin tietoisia valheitakin, mutta valtaosin ne lienevät jotain siltä väliltä. En katso edes sosiaalisesta tilauksesta ensisijaisen kimmokkeensa saaneiden tai saavien kulttiaitiologisten innovaatioiden syntyneen tai syntyvän ennen muuta laskelmoivasta enkä varsinkaan kollektiivisesta reflektiivisestä valehtelusta. Ensiksikin tietoisesta valehtelutyöskentelyn lähtökohtainen sisällyttäminen kulttiaitiologioiden alkuperäselitykseen olisi selitettävän ilmiön kannalta tarpeetonta, sillä nykyihmismieli kykenee tuottamaan kyseisenkaltaisia kertomuksia myös ilman reflektiivistä ajattelua. Oman tutkimuskohteeni tapauksessa tietoinen valehtelu ei olisi myöskään todennäköisin alkuperäselitys siksi, että vastaavasti kuin argumentoin Paavali-luvussa, uskomukset intuitionvastaisten toimijoiden kaikkitietävyydestä ja rankaisualttiudesta vähentävät yksilöiden huijauskäyttäytymistä niissä yksilöissä ja ryhmissä, joissa tällaisia uskomuksia esiintyy.<sup>461</sup> Lisäksi innovaatiovaiheen mahdolliset harkitut valheet ovat koko myytillistymisprosessiin suhteutettuna varsin vähämerkityksisiä. Jos satunnaiset yksilöt vielä saattavatkin tietoisesti satuilla ja

---

<sup>459</sup> Yksi selkeä esimerkkitapaus voisi olla varhaiskristittyjen harjoittama kasterituaali, joka mitä ilmeisimmin periytyi suoraan Johannes Kastajan liikkeestä. Monet ensimmäisen vuosisadan varhaiskristityt olivat tästä historiallisesta jatkumosta selvästi tietoisia ja kokivat sen kiusalliseksi, sillä evankelistat yrittävät selittää Johanneksen ja Jeesuksen suhdetta parhain päin (Mark. 1:2–8; Matt. 3:11–17; Luuk. 3:4–22; Joh. 1:6–36; 4:1–2). Selitysehdotuksessani lähetys- ja kastekäskyn syntymisen ensisijainen syy olisi ollut tarpeessa luoda sosiaalisesti toimivampi käyttäytymiselitys.

<sup>460</sup> Konfabuloinnin määritelyssä on toki vaihtelua, mutta Bortolottin (2018, 227–228) määritelmä tiivistää varsin hyvin sen keskeiset ominaispiirteet: ”People confabulate when they tell a story that is not backed up by the relevant evidence, although they genuinely regard it as a true story. Thus, in terms of its relationship with evidence, the story has the same status as a piece of fiction, but in terms of people’s intentions in telling the story, it is offered as a faithful representation of reality. Indeed, people do not *intentionally* confabulate” (kursiivi alkuperäinen).

<sup>461</sup> Tällaiset kaikkitietävät ja rankaisualttiit, ns. ”moralisoivat jumalat”, näyttäisivät olevan uskonnonhistoriallisesti varsin uusia tulokkaita ja yhä suhteellisen harvinaisia metsästäjä–keräilijä-yhteisöissä ja ylipäättään suurten maailmanuskontojen ulkopuolella (tästä ks. Norenzayan 2013), joten niiden vaikutuksia ei voi automaattisesti sisällyttää osaksi ilmiötason selityshahmotelmaa.

värikynittää selitysinnovaatioitaan, ei kertomuksella ole asiaa myytiksi, mikäli populaation yksilöt vielä usean lisääntymistapahtuman jälkeenkin suhtautuvat siihen epätotena. Lyhyesti esittelemäni yksilötaso–ryhmätaso-vuorovaikutus onkin osa aitiologisten myyttien syntyprosessia heti alusta lähtien, mutta nähdäkseni sen merkitys kasvaa eksponentiaalisesti siinä vaiheessa, kun henkilökohtaiset innovaatiot alkavat kamppailla ensin kulttuurientiteeteiksi pääsystä ja sitten säilymisestä ja lisääntymisestä populaatiossa.

Tähän asti olen tarkastellut sitä, millä tavoin rituaalin ominaispiirteet voisivat edesauttaa kulttiaitiologisten innovaatioiden syntymistä *Homo sapiens* -kognitiossa. Seuraavaksi esitän muutamia tieteellisiä arvauksia siitä, miten nämä henkilökohtaiset innovaatiot muuttuvat kulttuurientiteeteiksi sekä säilyvät ja lisääntyvät populaatiossa. Tähän ja aiemmin esittämäni liittyen on olennaista tarkentaa, etten katso ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen olevan uskonnollisten konseptien alkusyy, vaan esitän vakavasti otettujen yli-inhimillisten toimijoiden täyttävän koherenssi- ja selitystarvetta herkästi silloin, kun uskomuksia kyseisenlaisista toimijoista jo esiintyy informaatiopoolissa muista syistä. Vastaavasti kuin argumentoin hallusinaatioiden kohdalla, myös ritualisoidulle kollektiiviselle käyttäytymiselle annettujen naiivien selitysten täytyy olla pitkälti sidoksissa siihen, millainen on sen havaitsijayksilöiden muodostaman informaatiopoolin senhetkinen koostumus. Ensiksikin yksilöiden pitkäkestoissa muistijärjestelmissä jo oleva informaatio paljolti sanelee sen, millaisia naiiveja käyttäytymisselityksiä kukin yksilö voi ylipäättään tuottaa. Toiseksi, havaitsijayksilöiden pitkäkestoisten muistijärjestelmien sisältö vaikuttaa siihen, millä todennäköisyydellä yksilöt kommunikoivat näitä selitysinnovaatioitaan muille yksilöille sekä ennen kaikkea siihen, kuinka todennäköisesti nämä kommunikoidut selitykset tallentuvat vastaanottajayksilöiden muistijärjestelmiin luotettavasti ja vieläpä sellaisessa muodossa, että ne tulevat edelleen kommunikoiduiksi. Avaan seuraavaksi näitä ajatuksia.

Yksilön todennäköisyyteen kommunikoida käyttäytymisselityksiään eteenpäin vaikuttaa se, millaisen tulkinnan hän intuitiivisen psykologiansa pohjalta tekee muiden yksilöiden mielensisältöjen suhteesta kyseiseen käyttäytymiseen ja hänen sille luomaansa selitykseen. Ovatko muut havainneet käyttäytymisen, ymmärtävätkö he sitä, kaipaavatko he sille kenties selitystä ja

onko tarjolla oleva selitys toivotunlainen?<sup>462</sup> Yksiselitteisin ja viimeistä lukuun ottamatta kaikki vaatimukset kerralla täyttävä tilanne on tietysti sellainen, jossa joku yksilö esittää käyttäytymistä koskevan eksplisiittisen kysymyksen. Katson niiden samojen ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen ominaispiirteiden, joiden aiemmin argumentoin nostavan koherenssi- ja selitystarpeen syntymisen todennäköisyyttä yksilön kognitiossa, nostavan jonkin verran myös kyseistä käyttäytymistä koskevien julkilausuttujen kysymysten määrää. Tämä ei kuitenkaan ole kokonaisargumentaationi kannalta järkevä seikka, sillä eksplisiittiset kysymykset näyttäisivät olevan varsin harvinaisia kommunikoinnin pontimia.<sup>463</sup> Valtaosin innovoijayksilöt tekevät tulkintansa muiden yksilöiden mielensisältöjen suhteesta kulloiseenkin käyttäytymiseen ja sille luomiinsa selityksiin havainnoimiensa implisiittisten vihjeiden pohjalta, joten perustelluinta on keskittyä tähän osa-alueeseen. Samaten rajaan tarkasteluni ulkopuolelle niin sanotut provosoivat kommunikointipontimet, kuten lajitovereissa tulkitun pilkallisuuden, sillä tällaiselle yleisölle komminikoidut kultiaitiologiset käyttäytymiselitykset eivät yleensä tallennu innovoijayksilön tarkoittamassa muodossa, kuten myöhemmin selitän.

Esitän samojen ominaispiirteiden, joiden aiemmin argumentoin lisäävän ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaituksi tulemisen todennäköisyyttä, nostavan myös sen todennäköisyyttä, että selittäjäyksilö tulkitsee muidenkin yksilöiden havainneen kyseisen käyttäytymisen, mutta selitykseni nojaa tässä osittain toisenlaisiin kognitiivisiin mekanismeihin. Silmät ovat *Homo sapiens*-lajilla tärkeä sosiaalisen signaloinnin välinä, ja katsesuunta keskeinen tekijä yksilöiden tehdessä päätelmiä lajitovereidensa tarkkaavaisuuden kohteista.<sup>464</sup> Tyylitelty, toistuva ja empiirisiltä syy-seuraus-suhteiltaan hämärä käyttäytyminen kääntänee muidenkin yksilöiden katseiden suuntaa selvästi todennäköisemmin, useammin ja pidemmäksi aikaa kuin normaali arkikäyttäytyminen, mistä syystä selittäjäyksilö myös todennäköisemmin olettaa toistenkin havainneen sen.

Ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaitsoijayksilöt muodostavat yleensä niin yksilöiden intuitiivisissa oletuksissa kuin tosiasiallisestikin selvästi

---

<sup>462</sup> ”[P]eople explain an event to another person when they think that this person is aware of the event, does not understand it, and cares about understanding it”, kuten Malle (2006, 74) asian tiivistää.

<sup>463</sup> ”In one of our studies, we recorded conversations among friends and strangers and found that only 15 out of 451 explanation episodes (3 %) were elicited by the partner’s explicit why-questions” (Malle 2006, 74).

<sup>464</sup> Yleisesti silmien ja katsesuunnan funktioista nykyihmisen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa neurofysiologiset-kognitiiviset-evoluutiiviset näkökulmasta ks. esim. Nummenmaa 2011.

vähemmän satunnaisesti valikoituneen populaatio-otoksen kuin normaalin arkikäyttäytymisen havaittajayksilöt. Esitän intuitiivisesti oletetun valikoituneisuuden vaikuttavan yksilöiden todennäköisyyteen kommunikoida käyttäytymisselityksiään, ja tosiasiallisen valikoituneisuuden olevan ratkaisevassa osassa selitysten juurtumisessa. Ritualisoidulle kollektiiviselle käyttäytymiselle on tyypillistä *Homo sapiens* -lajille jo muutenkin ominaisen sisäryhmä–ulkoryhmä-jaottelun tavanomaistakin suurempi korostuminen. Rituaalit sekä monin tavoin signaloivat me–muut-erottelua että vahvistavat osallistujien ryhmäsitoutuneisuutta ja ryhmän koheesiota.<sup>465</sup> Esimerkiksi tietynlaisen pukeutumisen, eleiden ja kielenkäytön sekä aiempien kontaktiensa perusteella ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaittajayksilöt todennäköisemmin lajittelevat useampia muita havaittajayksilöiksi tulkitsemiaan lajitovereitaan sisäryhmäänsä kuuluviksi kuin arkikäyttäytymisen tapauksessa. Tämä on olennaista siksi, että nykyihmisyksilöt vetävät intuitiivisen psykologiansa pohjalta todennäköisemmin ja painavammin yhtäläisyysmerkkejä omien mielensisältöjensä ja toisten yksilöiden mielensisältöjen välille silloin, kun luokittelevat nämä omaan sisäryhmäänsä.<sup>466</sup> Tästä syystä ritualisoidulle kollektiiviselle käyttäytymiselle naiivin selityksen luonut yksilö saattaisi herkemmin myös olettaa, että muutkin havaittajayksilöt kaipaavat selitystä ja ovat sille vastaanottavaisia, mikä voisi nostaa selityksen kommunikointitodennäköisyyttä.

Ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen sisäryhmä–ulkoryhmä-efektien pohjalta voi melko turvallisesti olettaa, että pääsääntöisesti sen havaittajayksilöt muodostavat tosiasiallisestikin vähemmän satunnaisesti valikoituneen otoksen kuin arkikäyttäytymisen havaittajayksilöt. Täten myös heidän muodostamansa informaatiopooli on homogeenisempi kuin populaation keskimäärin; käyttäytymisselityksiä kommunikoivien yksilöiden ja näitä syötteitä

---

<sup>465</sup> Rituaalien ja nykyihmisen ryhmäkäyttäytymisen välisiä yhteyksiä tarkastelevia tutkimuksia esittelevät kattavasti esim. Wen & Hermann & Legare 2016; omassa tutkimuksessaan he havaitsivat, että jo 4–11-vuotiailla koehenkilöillä osallistuminen (keinotekoiseen ja ei-uskonolliseen) rituaaliin lisäsi sisäryhmään sitoutumista tehokkaammin kuin arkiset ryhmäaktiviteetit.

<sup>466</sup> Esim. Allen & Wilder (1979) havaitsivat, että yksilöiden taipumus samaistaa omia ja sisäryhmänsä uskomuksia päti jopa silloin, kun ryhmät oli muodostettu etukäteen vieraista yksilöistä ja täysin arbitraarisin kriteerein. Granitz & Ward (2001) tutkivat eettisen päättelyn eroja erään tupakkayhtiön eri osastoista muodostuvien sisä- ja ulkoryhmien välillä: he havaitsivat myös todellisia eroja, mutta vielä merkittävämpiä olivat työntekijöiden omien osastojensa ja muiden osastojen välille oletamat erot. Yksi mielenkiintoinen havainto sisäryhmä–ulkoryhmä-jaottelun neuraalista perustaa selvittäneiden Morrisonin & Decetyn & Molenberghsin (2012) tutkimuksessa oli se, että ns. ”personal self” -prosessien ja sisäryhmään kohdistuvan prosessoinnin välillä oli paljon neuraalista korrelaatiota, kun taas ulkoryhmä- ja ”self concept” -prosesseilla vastaavaavanlaista korrelaatiota ei esiintynyt.

vastaanottavien yksilöiden pitkäkestoisten muistijärjestelmien sisällöissä on tavanomaista enemmän yhteneväisyyttä. Tämä voisi ensiksikin edesauttaa sitä, että kommunikoidut käyttäytymisselitykset tallentuvat luotettavasti vastaanottajayksilöiden pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin ja palautuvat niistä jälleen työmuistiin. Pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin tallentuneella aiemmalla informaatiolla on nimittäin huomattavaa vaikutusta siihen, miten hyvin yksilö oppii uutta informaatiota. Yksinkertaistaen ja arkikielisesti ilmaistuna alakohtainen etukäteistietämys edesauttaa merkittävästi saman alan uusien asioiden oppimista.<sup>467</sup> Koska kommunikoitujen käyttäytymisselitysten sisältöelementit ovat peräisin kunkin selittäjäyksilön pitkäkestoista muistijärjestelmästä, johtaa informaatiopoolin suhteellinen homogeenisyys siihen, että myös vastaanottayksilöihin on todennäköisemmin tallentuneena sellaista aiempaa informaatiota, joka edesauttaa tuoreen selityksen tallentumista ja myöhempää mieleen palautumista.

Toiseksi, tosiasiallinen valikoituneisuus voisi auttaa laventamaan intuitionvastaisia konsepteja sisältävien käyttäytymisselitysten myyttillistymisprosessien kenties kriittisintä pullonkaulakohtaa. Olen tähän mennessä argumentoinut monipolvisesti, miksi ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen saattaisi tuottaa todennäköisemmin kulttuurientiteeteiksi asti yltäviä, intuitionvastaisia konsepteja sisältäviä naiiveja selityksiä kuin normaali arkikäyttäytyminen. Oikeanlaisen muuntelun saatavuus on aitiologisten myyttien muodostumisen edellytys, ja tietynlaisen muuntelun syntyminen ja kohoaminen edelleen kulttuurientiteeteiksi todennäköisemmin kuin toisenlaisen yksi konvergenttisen kulttuurievoluution potentiaalisista mekanismeista. Nykyihminen kuitenkin tuottaa ja kommunikoi intuitionvastaisia konsepteja sisältäviä käyttäytymisselityksiä myös ei-ritualisoiduissa konteksteissa, joten muuntelun syntyyn liittyvät vinoumat eivät ole vielä riittävä selitys tarkastelemani myytti-rituaali-yhteyden yleisyydelle.

Myytin keskeisin ominaispiirre on kulttuurientiteetin erityislaatuinen status jo(i)ssakin yhteisö(i)ssä, joten valintaa eniten suuntaava ja myyttillistymisprosessin kriittisin komponentti voisi olla kyseisen statuksen

---

<sup>467</sup> ”In acquiring new information, we frequently benefit from associating it with information we already possess”, kuten Liu & Grady & Moscovitch (2017, 1991) aloittavat ilmiön neuraalista perustaa selvittävän artikkelinsa. Näitä ns. ”prior knowledge” -efektejä hermostollisen muistin ja laajemmin oppimisen viitekehyksessä on tutkittu paljon ja monipuolisesti niin nykyihmisen kuin muidenkin eläinlajien kohdalla (yleiskatsauksena ks. esim. Brod & Werkle-Bergner & Shing 2013).



hankkimiseen ja säilyttämiseen liittyvissä tekijöissä. Kun intuitionvastaisia toimijoita ja muita yli-inhimillisiä konsepteja sisältävä käyttäytymisselitys on ensimmäisen kommunikoinnin myötä muuttunut henkilökohtaisesta mielensisällöstä kulttuurientiteetiksi, vaikuttaa sen lisääntymiskykyyn ja mahdollisuuksiin kohota edelleen aitiologiseksi myytiksi ratkaisevasti se, miten vakavasti ja suopeasti muut yksilöt suhtautuvat kyseisiin toimijoihin ja konsepteihin sekä koko niiden mytologiseen taustauniversumiin. Esitän, että juuri tässä on ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen selkein etu suhteessa normaaliin arkikäyttäytymiseen.

Verrattain homogeeninen informaatiopooli saattaisi ensinnäkin tehostaa nykyihmiskognition lajityypillisiin piirteisiin lukeutuvan niin sanotun vahvistusvinouman vaikutusta, mikä voisi ylipäätään nostaa objektiivisesti sepitteellisten mutta subjektiivisesti totena pidettyjen kulttuurientiteettien syntymis- ja menestymistodennäköisyyttä ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaitsijajoukon kaltaisessa, huomattavan valikoituneessa osapopulaatiossa.<sup>468</sup> Yksi vahvistusvinouman ilmenemismuodoista on se, että yksilöllä on taipumus suhtautua luottavaisemmin sellaiseen uuteen informaatioon, joka on sopusoinnussa hänen aiempien uskomustensa kanssa, kuin sellaiseen, joka kyseenalaistaa niitä.<sup>469</sup> Jos siis kulttuurientiteettejä luovien yksilöiden ja uusien innovaatioiden totuusarvoa arvioivien yksilöiden uskomuksissa on selvästi keskimääräistä enemmän yhdenmukaisuutta, voi poolissa syntyä keskimääräistä enemmän yksilöiden totena pitämiä kulttuurientiteettejä. Kulttiaitiologisten innovaatioiden tapauksessa erittäin olennaista voisi olla lisäksi se, että tosiasiallisen valikoituneisuuden vuoksi ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaitsijajoukosta löytynee satunnaista populaatio-otantaa huomattavasti todennäköisemmin juuri sellaisia yksilöitä, jotka sekä tuntevat selitykseen sisältyvät yli-inhimilliset toimijat ja muut erikoiskonseptit että ennen kaikkea suhtautuvat niihin lähtökohtaisesti niin vakavasti ja myötämielisesti, etteivät levitä selitystä eteenpäin fiktiona vaan totena.<sup>470</sup>

---

<sup>468</sup> Ajatukseni on varsin lähellä sitä, miten esim. Törnberg (2018) selittää salaliittoteorioiden ja valeutisten kaltaisten kulttuurientiteettien menestyksellisyyttä sosiaalisissa medioissa nk. ”echo chamber effect” -mallin kautta.

<sup>469</sup> Lyhyesti ja yleisesti ns. ”confirmation bias” -ilmiöstä ks. Casad 2007; Kahneman 2011, 80–81.

<sup>470</sup> Intuitionvastaiset konseptit vaikuttaisivat sekä lapsilla että aikuisilla tehtyjen kokeiden (esim. Harris & Koenig 2006; McCloskey & Caramazza & Green 1980) perusteella näyttäytyvän yleisesti ottaen vähemmän uskottavina kuin intuitiiviset konseptit, joten intuitionvastaisten sisältöelementtien voi perustellusti katsoa muodostavan yhden myytillistymisprosessin kriittisimmistä pullonkauloista: juuri tässä homogeenisen, sekä innovoija- että arvioitsijayksilöiden

Myös intuitiivisesti oletettu valikoituneisuus saattaisi antaa merkittävää lisäapua siihen, että juuri ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen provosoima selitys tallentuu ja edelleen kommunikoituu faktakertomuksena. Nykyihmisellä on ensinnäkin taipumus arvioida sisäryhmäänsä lajittelemansa yksilöt ulkoryhmän yksilöitä luotettavemmiksi,<sup>471</sup> joten ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen havaitsijayksilöiden voi olettaa suhtautuvan keskimäärin luottavaisemmin kommunikoitujen käyttäytymisselitysten totuudellisuuteen kuin normaalin arkikäyttäytymisen havaitsijayksilöiden. Lisäksi sisäryhmä vaikuttaa merkittävästi sekä yksilöiden henkilökohtaisiin että julkilausuttuihin uskomuksiin,<sup>472</sup> ja nykyihmismieli näyttäisi priorisoivan ryhmäkoheesion ja liittolaissuhteiden ylläpitämisen monesti tärkeämmiksi asioiksi kuin silkan totuudenmukaisuuden.<sup>473</sup> Rituaalikontekstien voimakas me–muut-kategorisointi voisikin ylipäätään vähentää tietynlaisiin käyttäytymisselityksiin kohdistuvaa kriittisyyttä sekä vaikuttaa tehostavasti myös siihen, että aitiologioiden tosiasiapohjaisuuteen aluksi skeptisesti suhtautuvien yksilöiden epäilykset vähitellen hälvenevät tai yksilöt pysyvät niistä ainakin vaiti. Edes piintyneet skeptikkoyksilöt eivät välttämättä koe tarvetta kyseenalaistaa aitiologian ohutta evidenssiperustaa, jos he tulkitsevat sen esimerkiksi glorifioivan heidän omaa sisäryhmäänsä tai uskovat useiden muiden sisäryhmäläisten suhtautuvan kertomukseen vakavasti.

Tosiasiallisen ja oletetun valikoituneisuuden tuottamat vaikutukset lisäävät merkittävästi sen todennäköisyyttä, että tuoreella käyttäytymisselityksellä on poolissa koko ajan enemmän kuin yksi sellainen isäntäyksilö, joka suhtautuu siihen faktana. Katson tämän eräänlaisen kriittisen alkumassan olevan erittäin olennaista sen vuoksi, että useammat tällaiset isäntäyksilöt tarkoittavat samalla myös useampia mahdollisia kulttuurivanhempia. Uudet yksilöt omaksunevat aitiologian todennäköisemmin faktakertomuksena, jos he yksilönsä tiedonsiirtoketjun sijaan perivät sen sellaisena kaksois-, kolmois- tai neloisketjun kautta, eli sen kommunikoi heille faktakertomuksena usempi kuin yksi

---

jakaman informaatiopoolin edun suhteessa satunnaisotokseen voi olettaa olevan huomattavan suuri.

<sup>471</sup> Ks. esim. Tanisin & Postmesin (2005) koeasetelma ja tutkimuskatsaus.

<sup>472</sup> Tässä viittaamani nk. ”conformity” ja ”compliance” lukeutuvat sosiaalipsykologian klassikkohavaintoihin (yleiskatsauksena ks. esim. Cialdini & Griskevicius 2010).

<sup>473</sup> ”[P]eople may (consciously or unconsciously) seek to reach conclusions that reinforce existing loyalties rather than ones that objective observers would deem ’correct’”, kuten Flynn & Nyhan & Reifler (2017, 133) asian sanoittavat poliittisten uskomusten psykologista perustaa perkaavassa artikkelissaan.

populaation yksilö.<sup>474</sup> Vain hieman kärjistäen esitänkin, että sama kulttuurienteetti, joka yksittäisen katusaarnaajan kommunikoimana leviäisi populaatioon pelkkänä sepitteenä jos sellaisenakaan, voi sekä tosiasiallisesti että oletetusti valikoituneessa osapopulaatiossa kohota myytiksi.

Kriittisen alkuvaiheen jälkeenkin ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen voisi poikkeuksellisen tehokkaasti suojata tuoretta käyttäytymisselitystä informaatiopoolin muuntelua karsivilta tekijöiltä, ja myöhemmin kyseinen käyttäytyminen ja sen selitys voisivat muodostaa eräänlaisen symbioottisen takaisinkytkentämekanismin. Ajatukseni on se, että kun käyttäytymisselitys on tosiasiallisen ja oletetun valikoituneisuuden avulla onnistunut tallentumaan faktakertomuksena joidenkin yksilöiden hermostollisiin muisteihin, ylläpitävät ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen toistuvuus ja siitä sekä kaavamaisuudesta seuraava rituaalien verrattain hidas muutosnopeus käyttäytymisselityksen ajankohtaisuutta. Selityksen innovoimisen ja kommunikoimisen alkuperäisenä pontimina toiminut käyttäytyminen mitä todennäköisimmin aikaansaa uusissa havaitсийyksilöissä tarkoituksellisuus-, selitys- ja koherenssitarvetta myös jatkossa, ja tällöin poolissa valmiiksi olemassa olevalla käyttäytymisselityksellä on sen tyydyttämisessä etulyöntiasema, mikä toistuvien mieleen palautusten ja kommunikointien kautta parantaa kultiaitiologian kelpoisuutta. Rituaalien suhteellinen staattisuus auttaa siis kultiaitiologioita säilyttämään relevanssinsa pitkiä aikoja ja edesauttaa näin horisontaalisen periytymisen lisäksi niiden vertikaalista periytymistä. Erittäin olennaista on lisäksi se, että ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen voi perustellusti olettaa ylläpitävän ja tuottavan osallistujayksilöissään uskoa kyseiseen käyttäytymiseen liittyviin intuitionvastaisin toimijoihin ja konsepteihin,<sup>475</sup> mikä taas vaikuttaa suoraan siihen, kuinka vakavasti yksilöt suhtautuvat näitä agenteja ja konsepteja sisältäviin kertomuksiin.<sup>476</sup>

<sup>474</sup> Tästä ei tietääkseni ole suoraa empiiristä evidenssiä, joten kyseessä on pitkälti tieteellinen arvaus. Kuten olen aiemminkin viitannut, ns. ”multiple cultural parents” -ketjut säilyttävät informaatiota selvästi paremmin kuin yksilennkkiset (ks. esim. Eriksson & Coultas 2012), mutta tästä ei toki voi suoraan johtaa sitä, mikä vaikutus useammilla kulttuurivanhemmilla on siihen, periytyykö entiteetti faktana vai sepitteenä; ns. ”frequency-dependent biases” lukeutuvat toki darwinistisen kulttuurievoluution kohtuullisen paljon tutkittuihin perusfaktoreihin, joten kulttuurivanhempien lukumäärällä voi olettaa olevan jonkinlaista – mahdollisesti huomattavaakin – merkitystä.

<sup>475</sup> Perusperiaate juontuu nk. ”kognitiivisen dissonanssin” klassikkoteoriasta, jossa on lyhyesti ilmaistuna kyse siitä, että nykyihmisyksilöillä on taipumus tavalla tai toisella vähentää uskomustensa ja käyttäytymisensä välisiä ristiriitoja (lyhyesti ja yleisesti ks. esim. Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 516–517). Esim. Smith (2016, 235) katsoo, että ”[r]itual performance amplifies belief because in order to avoid cognitive dissonance, nonbelievers will either change

Symbioottiseksi takaisinkytkentämekanismiksi kutsumani, aiempaa(kin) alustavamman, kompleksisemmän ja proksimaattisilta mekanismeiltaan epävarmemman jatkoajatukseni ydin on taas se, että kulttiaitiologian ja sen rituaalin kulttuurievoluutiivinen menestys ruokkivat toisiaan, ja tämä kokonaisuus on vielä kytköksissä yksilö- ja ryhmätason kelpoisuuteen.<sup>477</sup>

Perustamiskertomuksen säilymis- ja leviämismenestys saattaisi markkinointiterminologisesti ilmaistuna parantaa ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen brändiä niin sisä- kuin ulkoryhmässä, mikä voisi nostaa sen suoritus- ja havainnointimääriä lisääntyneiden osallistumiskertojen ja uusien osallistujajaksilöiden myötä, sekä voimistaa rituaalin osallistujajaksilöissään aikaansaamaa positiivista emotiovastetta.<sup>478</sup> Nämä vaikutukset voisivat puolestaan tuoda kulttiaitiologialle uusia potentiaalisia säilymis- ja lisääntymisalustoja, lisätä sen kommunikointikertoja ja näin kulttuurievoluutiivista kelpoisuutta, mikä jälleen edesauttaisi rituaalin säilymis- ja lisääntymismenestystä. Kulttiaitiologian isäntäyksilöilleen tuoma näennäiskoherenssi saattaisi myös parantaa näiden yksilötason kelpoisuutta, ja riittävän frekvenssin saavutettuaan kulttiaitiologia voisi voimistaa ryhmän koheesiota, mikä saattaisi antaa kyseiselle ryhmälle etulyöntiaseman suhteessa vähemmän yhteistyökykyisiin ryhmiin.<sup>479</sup> Koska biologisten säilymis- ja lisääntymisalustojen menestys taas vaikuttaa kulttiaitiologia–rituaali-

---

their beliefs or stop engaging in the ritual.” Ks. myös Pyysiäisen (2011) hypoteesi siitä, miten rituaalit voimistavat uskonnollisia uskomuksia.

<sup>476</sup> Katson ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen ja ennen kaikkea sellaisen puuttumisen olevan yksi varteenotettavimmista vastauksista CSR:n ns. ”Zeus-ongelmaan”, eli kysymykseen siitä, miksi vaikkapa antiikintutkijat eivät ryhdy palvomaan Olympolaisia jumalia, vaikka altistuvat toistuvasti niistä kertovalle, CSR:n standardimallin oletusten mukaisesti kognitiivisesti monin tavoin optimaaliselle syöteinformaatiolle.

<sup>477</sup> Käytän symbioosi-sanaa tässä suppeassa merkityksessä kuvaamaan ”vuorovaikutussuhdetta, josta molemmat osapuolet hyötyvät” (Tirri et al. 2001, 692).

<sup>478</sup> Näen kulttiaitiologioissa ja kaupallisissa brändikertomuksissa hyvin paljon ilmiötason päällekkäisyyttä: Hirschmanin (2010, 568) evoluutiivista brändiartikkelia lainaten molempien menestyksellisuuden yhtenä keskeisenä perustana on nykyihmisen ”tendency to see the self as part of a group having a unique and attractive history.” Brändikertomukset ja ylipäättään tarinankerronta ovat jo pitkään olleet olennainen osa markkinointia. Aihepiiriä on käsitelty paljon myös taloustieteissä, mutta empiiristä evidenssiä brändikertomusten efektiivisyydestä on toistaiseksi varsin vähän; ks. kuitenkin esim. Lundqvist et al. 2013, jossa havaittiin, että brändikertomukselle altistetut koehenkilöt luonnehtivat tuotemerkkiä selvästi positiivisemmin ja olivat halukkaampia maksamaan sen tuotteista kuin ei-altistettu kontrolliryhmä.

<sup>479</sup> Näennäiskoherenssia luovien kertomusten myönteisistä vaikutuksista yksilön hyvinvointiin on olemassa kohtuullisen paljon teoreettisia argumentteja sekä jonkinlaista näyttöäkin (ks. yleisesti esim. Bortolotti 2018, 239–247; Stammers 2020), mutta kohonnut hyvinvointi ei toki automaattisesti tarkoita parantunutta eloonjäämis- ja lisääntymismenestystä. Jaetuilla kertomuksilla ylipäättään sekä erityisesti uskonnollisilla jaetuilla kertomuksilla näyttäisi olevan positiivista vaikutusta ryhmäkoheesioon (ensiki mainitusta yleisesti ks. esim. Bietti & Tilston & Bangerter 2018, 8–15; kokeellisenä evidenssinä uskonnollisten kertomusten efektiivisyydestä ks. Cohen & Mundry & Kirschner 2014).

yhteiskelpoisuuteen, muodostuu monitasoinen ja kompleksinen, useita takaisinkytkentämekanismeja sisältävä biologia–kulttuuri-systeemi.

Olen hahmotellut selitysehdotelmani kulttiaitiologioiden analogisesta alkuperästä naiivien käyttäytymisselitysten syntymekanismeja selittävälle teoriapohjalle, koska uskonnolliset rituaalit ovat *Homo sapiens* -käyttäytymistä, ja sellaista nykyihmisillä on taipumus rutiininomaisesti selittää. Viimeinen kokonaisargumenttini kohtaama haaste onkin vielä siinä, etteivät monet intuitionvastaisia toimijoita ja muita yli-inhimillisiä konsepteja sisältävistä aitiologisista kertomuksista, mukaan lukien viimeinen ateria -kertomus, ole formaalin logiikan näkökulmasta varsinaisesti selityksiä kuin sieltä täältä.<sup>480</sup> Miksi nämä kertomukset – kuten ne ainakin nopeasti tarkasteltuina näyttäisivät tekevän ja kuten kokonaisargumenttini edellyttää – pystyvät silti täyttämään ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen nykyihmismieleen luoman epätavallisen selitys- ja koherenssiaukon varsin hyvin? Esimerkiksi kertomus Abrahamin Jahvelta saamasta ympärileikkauskäskystä (1. Moos. 17:10–27) ei valota minkäänlaista maagista saati empiiristä syy–seuraus-mekanismia, joka selittäisi kyseisen käyttäytymisen toistamisen välttämättömyyden Jahven ja Israelin kansan väliselle liittosuhteelle. Tästä huolimatta kertomus tuntuu kelvanneen kreikkalais-roomalaisessa maailmassa runsaasti kysymyksiä nostattaneen ympärileikkausrituaalin oletusselitykseksi myös systemaattisteologisesti huomattavan tuotteliaassa rabbiinisessa juutalaisuudessa.<sup>481</sup> Yksinkertainen ja itsestään selvältä vaikuttava ”koska Jumala” -tyyppinen selitys lienee pitkälti oikea, mutta se ei ole vielä tieteellinen vaan vasta naiivi selitys. Millaisia tutkimusparadigmaani konsilientisti nivoutuvia ultimaattisia ja proksimaattisia syitä ilmiön taustalla voisi kenties olla? Seuraavaksi vien päätökseen ilmiötason tarkasteluni argumentoimalla alustavasti, että vakavasti otettujen intuitionvastaisten toimijoiden antamat määräykset ja esimerkit saattaisivat pystyä tyydyttämään ritualisoidun käyttäytymisen luoman

---

<sup>480</sup> Kokonaisargumenttini väljän kehysten muodostavassa Mallen (2006; 2011) teoriassa ei ole lainkaan eksplisiittisiä viittauksia myytteihin, rituaaleihin tai ylipäätään uskonnollisiksi luokiteltaviin konsepteihin. Monet aitiologiset myytit ovat kuitenkin kohtuullisen lähellä hänen ”causal history of reason explanations” -selityskategoriaansa: ”– they [CHRs] refer to the background, context, or origin of the agent’s reasons without explicitly mention these reasons” (Malle 2006, 102).

<sup>481</sup> Esim. Seidel & Baskin & Snowman (2007, 732) katsovat juutalaisen ympärileikkausrituaalin historiaa ja tulkintoja käsittelevässä yleisartikkelissaan, että ”[r]abbinic explanations of circumcision are not concerned with the philosophical and medical rationales claimed by later sources, but with the sanctification of a divine commandment.”

selitys- ja koherenssitarpeen poikkeuksellisen hyvin aiemmin jo mainitsemani arvovaltavinouman vuoksi.

Yksinkertaistaen nykyihmislaajille on kehittynyt taipumus jäljitellä ryhmän menestyjiksi tulkittuja yksilöitä, koska näiden tiedot ja toimintatavat ovat olleet kelpoisuuden kannalta todennäköisesti edullisempia kuin täysin satunnaisten yksilöiden. Imitoiminen on evolutiivisesti kustannustehokkaampaa kuin innovoiminen, kunhan imitoijat osaavat tunnistaa jäljittelyn arvoiset innovoijayksilöt.<sup>482</sup> Alustavan argumenttini kannalta olennaista on se, ettei evolutiivisesti voittoisan jäljittelijän ole tarvinnut ymmärtää sitä, miksi tietynlainen käyttäytyminen tarkkaan ottaen on edullista ja siten jäljittelyn arvoista, vaan imitoijan kelpoisuuden kohenemiseen ja sitä myötä jäljittelytaipumuksen yleistymiseen populaatiossa on riittänyt se, että imitoija on pystynyt tunnistamaan ryhmästään menestyvät yksilöt paremmin kuin satunnaisesti ja jäljittelemään heitä riittävän tarkasti.<sup>483</sup> Esitän, että imitoitavan nauttima poikkeuksellinen arvovalta on kehittynyt täyttämään jäljiteltävän käyttäytymisen havaitsijayksilöissä synnyttämää selitys- ja koherenssitarvetta, koska oikeanlaisen käyttäytymisen jäljittelemiseen keskittyminen on nostanut näiden yksilöiden kelpoisuutta enemmän kuin sen selittämiseen panostaminen.<sup>484</sup> Edelleen esitän, että samaisen lajityypillisen sopeuman sivutuotteena *Homo sapiens* -kognitiolla on taipumus kelpuuttaa vakavasti otettujen intuitionvastaisten toimijoiden esimerkkejä ja kehotuksia ritualisoidun käyttäytymisen selityksiksi, nykyihminen kun prosessoi lajitovereitaan ja intuitionvastaisia toimijoita samoilla kognitiivisilla mekanismeilla. Täten esimerkiksi ympärileikkauskäyttäytyminen ei päämäärien ja niiden saavuttamiseksi käytettyjen menetelmien

---

<sup>482</sup> Ks. erityisesti Henrichin & Gil-Whiten (2001) laaja artikkeli ”prestige bias” -ilmiöstä ja sen evolutiivisesta taustasta; ilmiön olemassaolosta on runsaasti myös kokeellista evidenssia, ja Chudek et al. (2012) havaitsivat sen jo 3–4-vuotiailla lapsilla.

<sup>483</sup> Käytännössä vastaavaan asiaan kiinnittävät huomiota esim. Richerson & Boyd 2005, 124.

<sup>484</sup> Karkeistaen ja rautalankamaisesti esim. seuraavasti: Urokset X, Y ja Z havaitsevat uros W:n tekevän kummallisia, keskivertoyksilöiden arkikäyttäytymisestä selvästi poikkeavia tanssiliikkeitä. X, Y ja Z havaitsevat myös, että W on poikkeuksellisen suosittu ryhmän naaraiden keskuudessa. X, Y ja Z eivät ymmärrä lainkaan W:n kummallisen käyttäytymisen ja tämän huomattavan parittelumenestyksen välistä syy-seuraus-mekanismia. Kun X ja Y käyttävät aikaansa ja kognitiivista kapasiteettiaan selvittäen turhaan kausaaliketjun hienorakennetta, tyytyy Z tulkitsemaan korrelaation nopeasti vain *jonkinlaiseksi* kausaatioksi ja keskittyy W:n tanssiliikkeiden huolelliseen matkimiseen. W ja Z saavat enemmän jälkeläisiä kuin X ja Y, koska kyseiset tanssiliikkeet aidosti vetoavat ryhmän naaraisiin syistä, joita kukaan uroksista ei tiedä (eikä pysty saamaan selville ilman käyttäytymisekologista ja evoluutiopsykologista tutkimusta). Z-uroksen imitointitaidolla ja taipumuksella olla tuhmaamatta resursseja tunnistamiensa menestyjäyksilöiden käyttäytymisen selittämiseen on periytyvä komponentti, joten piirrehtäminen yleistyy populaatiossa suhteessa taipumukseen selittää samalla intensiteetillä kaikkien yksilöiden käyttäytymistä.

käsittämättömyydestä huolimatta aikaansaanut rabbiinisessa juutalaisuudessa jatkuvaa selitystarvetta, koska kyseinen käyttäytyminen oli ryhmässä menestykselliseksi tulkittujen ja siten poikkeuksellista arvovaltaa nauttineiden yksilöiden – Jahven ja Abrahamin – suosittelemaa ja harjoittamaa.<sup>485</sup>

Olen nyt hahmotellut evoluutiobiologiseen ja -teoreettiseen viitekehykseeni kiinnittyvän raakaselityksen myytti–rituaali-samankaltaisuuksien olemassaololle. Selitykseni on analogia-muotoinen, mutta konvergenttisen evoluution yleistrendin mukaisesti siihen sisältyy myös homologisia komponentteja. Ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen vuorovaikuttaa nykyihmismielen lajityypillisten herkkyyksien ja vinoumien kanssa siten, että tietynlaista kulttuurimuuntelua syntyy tehokkaasti, ja juuri rituaalikontekstissa operoiva *Homo sapiens* on kyseisille kulttuurientiteeteille poikkeuksellisen oivallinen säilymis- ja lisääntymisalusta. Ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen on niitä harvoja ympäristöjä, joissa intuitionvastaisia konsepteja sisältävät käyttäytymisselitykset pystyvät säännönmukaisesti periytymään sekä horisontaalisesti että vertikaalisesti muuttumatta fiktioksi. Kulttiaitiologia ja rituaali saattavat myös muodostaa isäntäyksilöidensä ja -ryhmiensä kanssa symbioottisen biologia–kulttuuri-systeemin. Kuten olen alleviivannut, kyseessä on todellakin vasta kandidaattifaktoreista luonnosteltu raakaselitys. Olen laatinut sen konsilienssi-ihannetta noudattaen, jotta sitä ja sen osafaktoreita olisi mahdollista testata ja täsmentää. Hahmotelmani selittää rituaaliinsa nähden sekundaaristen kulttiaitiologioiden alkuperää, ja koska ilmiötason lähtökohtani mukaisesti 30–50-lukujen varhaiskristilliset yhteisateriat sekä sisälsivät uskonnollisiksi rituaaleiksi luokiteltavia elementtejä että olivat sellaisia itsessään, selittää se myös viimeinen ateria -myytin alkuperää.

Vaikka sen enempää viimeinen ateria -kertomuksen tuottaneesta ritualisoidusta kollektiivisesta käyttäytymisestä kuin kertomuksen hypoteettisesta

---

<sup>485</sup> Ehdotelmani likeisilmiöitä voisivat olla esim. taipumus suhtautua kritiikittömämmin arvostetun gallerian tai maineikkaan tekijän nimellä varustetun nykytaiteen laatuun (Verpooten & Dewitte 2017; Bar-Hillel et al. 2012) sekä ns. ”Tohtori Fox” -efekti: nimi juontuu koeasetelmasta, jossa ”Dr. Myron L. Fox from the Albert Einstein College of Medicine”, täysin tekaistulla huippu-CV:llä varustettu ei-akateeminen näyttelijä, onnistui saamaan asiantuntijayleisöltä erinomaiset arviot konferenssiesitelmästänsä, joka oli tieteellisesti silkkaa nonsenseä (alkuperäisjulkaisu Naftulin & Ware & Donnelly 1973). Selitysehdotelmaani ja näitä esimerkkejä yhdistää se, että nykyihmismielellä näyttäisi olevan huomattavia vaikeuksia suhtautua kriittisesti kummalliseen käyttäytymiseen tai artefaktiin silloin, kun yksilö uskoo sen alkuperän palautuvan arvovaltaisena pitämäänsä tahoon tai olevan sellaisen hyväksymää: X on tehnyt Y:n; en ymmärrä lainkaan Y:tä, mutta koska X on mielestäni hyvin viisas, täytyy Y:nkin olla *jollain tavalla* erittäin merkityksellistä. Ehdotelmani tämän osan rakenteessa – muttei ei niinkään argumentaatiossa – on

kantamuodostakaan on vaikea lausua mitään kovin yksityiskohtaista, voi ilmiötason alkuperäselitystäni spesifioida varovasti sieltä täältä. Aiempien havaintojeni, autenttisen Paavali-korpuksen sekä kategoriajäsenyydestä yksittäistapauksiin -argumentaation avulla voi ensinnäkin tehdä muutamia karkeita päätelmiä 30–50-lukujen varhaiskristillisille yhteisaterioille osallistuneiden yksilöiden pitkäkestoisten muistijärjestelmien sisällöistä, eli siitä informaatiopoolista, josta ”paremman tiedon puutteessa”- ja ”paremman tarinan tarpeessa” -mekanismit ammensivat viimeinen ateria -narratiivin elementit, ja jonka sisältö saattoi tehostaa näiden mekanismien toimintaa. Osallistujilla lienee ollut kohtuullisen hyvin kokemusperäistä tai toisen käden tietämystä yhdistysaterioista sekä kreikkalais-roomalaisesta yhteisateriaformaattista ylipäänsä, sillä yhdistyksiä oli paljon myös varhaiskristillisyyden ydinalueilla imperiumin itä- ja koillisosissa, ne olivat suosittuja, eikä niiden toiminta useinkaan ollut täysin eksklusiivista tai tapahtunut julkisuudelta salassa.<sup>486</sup> Toistuvimmat ja tiiveimmin toisiinsa kytköksissä olleet osat tästä yhdistyksiä ja yhteisateriointia koskeneesta informaatiosta olivat kenties tallentuneet osallistujien pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin erilaisina skeemoina. Lisäksi voi varsin turvallisesti olettaa, että monet osallistujat tunsivat jonkinlaisia passiokertomuksia sekä melko hyvin juutalaista traditiota.<sup>487</sup>

Yksinkertaistaen ja kokonaisuuksina tarkasteltuina 30–50-lukujen varhaiskristillisissä yhteisaterioissa oli kyse ilta-aikaan sijoittuneista sosiaalisista tapahtumista, joissa syötiin ja nautittiin alkoholia. Tämänkin väite perustuu kategoriajäsenyydestä yksittäistapauksiin -päättelyyn sekä autenttisen Paavali-korpuksen tarjoamiin vihjeisiin.<sup>488</sup> Kiinnostavasti tällainen alkoholia sisältävä ilta-

---

paljon yhtäläisyyttä Sperberin (1996; 1997) ja hänen ajatuksiaan kognitiivisen uskontotieteen kentällä soveltavan Pyysiäisen (2003) ns. ”validating contexts” -teoretisointiin.

<sup>486</sup> Yhdistysten levinneisyydestä, suosiosta ja inklusiivisuus–eksklusiivisuus-kysymyksistä ks. erityisesti Harlandin (2013) monografia; esiintyvyyttä havainnollistavat hyvin myös Ascoughin & Harlandin & Kloppenborgin (2018) yhdistystietokannan ajoitus- ja geografia-hakutoiminnot. Lisäksi esim. 1. Kor. 8:10 mukaan ei ilmeisesti ollut mitenkään tavatonta nähdä myöskään kansakristittyjä ”makoilemassa [ts. yhteisateriaalla] epäjumalan temppelissä”.

<sup>487</sup> Varhaisten passiokertomusten olemassaolon puolesta argumentoin mittavasti jo Markus-luvussa. Keskeisin argumentti taas juutalaisen tradition tuntemisen puolesta on tietysti se, että ”[w]hat became Christianity started as a Jewish movement”, kuten Räisänen (2010, 247) asian ilmaisee. Lisäksi autenttinen Paavali-korpus osoittaa epäsuorasti sen, että juutalaisen tradition tuntemuksen on täytynyt olla vähintään kohtuullisella tasolla myös niissä varhaiskristillisissä ryhmissä, jotka koostuivat suurelta tai valtaosin ympärileikkaamattomista tai muuten ns. ei-juutaisiksi luokiteltavista yksilöistä: Paavali käyttää juutalaista traditiota kirjeissään jatkuvasti ja sellaisella tavalla, joka kertoo hänen oletettavan vastaanottajatahon tuntevan viitattuja traditioita jo entuudestaan.

<sup>488</sup> Viinin nauttiminen oli kreikkalais-roomalaisen illallisformaatin ja sitä noudattaneiden yhdistysaterioiden keskeisimpiä elementtejä (yleisesti ks. esim. Smith 2003; yhdistysaterioiden



ateriointi näyttäisi olevan huomattavan tehokas keino tuottaa yksilöissä välittömiä sosiaalisen yhteenkuuluvuuden tuntemuksia sekä laajentaa pidemmällä aikavälillä näiden sosiaalisia verkostoja.<sup>489</sup> Tämä voisi olla olennaista ensiksikin siksi, että tällaiset voimakkaat, psykofarmakologisten ulottuvuuksiensa vuoksi poikkeuksellisen vaikeasti naiiveihin syy–seuraus-suhteisiin intuitiivisen psykologian avulla purettavissa olevat positiiviset emotiot saattoivat entisestään edesauttaa sitä, että yhdistysaterioitsijat liittivät banketteihinsa uskomuksia intuitionvastaisista toimijoista. Toinen konvergenttisen kulttuurievoluution ja etenkin symbioosi-ajatukseni kannalta olennainen seikka voisi olla siinä, että yksilöhyvinvointi- ja verkostoitumisefektiensä vuoksi kreikkalais-roomalaiset yhdistysateriat tarjosivat kulttiaitiologioiden kaltaisille kulttuurientiteeteille jopa rituaalien mittapuulla arvioituna poikkeuksellisen otollisen säilymis- ja lisääntymismiljöön.

Yhdistysten ja yhdistysateriointin yleisyys saattoivat hyvinkin luoda ”paremman tarinan tarve” -tyyppistä katalyyttivaikutusta. Ritualisoituna kollektiivisena käyttäytymisenä yhdistysateriointi todennäköisesti vahvisti me–muut-erottelua. Samanaikaisesti havaitsijayksilöt kuitenkin tiesivät monien muidenkin ryhmien harjoittavan pitkälti samanlaista toimintaa. Tämä ateriointiin liittynyt ainutlaatuisuuden ja tavanomaisuuden välinen ristiriita saattoi herättää normaaliakin runsaammin kyseistä käyttäytymistä koskevia implisiittisiä ja eksplisiittisiä kysymyksiä niin sisä- kuin ulkoryhmänkin taholta, mikä taasen olisi myötävaikuttanut sekä yksilöiden tarkoituksellisuus-, selitys- ja koherenssitarpeen heräämiseen että innovoitujen selitysten kommunikoimiseen. Varhaiskristillisessä yhteisateriointissa tätä ainutlaatuisuus–tavanomaisuus-jännitettä ja siten ”paremman tarinan tarve” -vaikutusta saattoivat entisestään voimistaan vielä toisen temppelin ajan juutalaisuudesta periytyneet valittu kansa- ja

---

kontekstissa ks. Harland 2013, 45–69). Paavalin käyttämä δεῖπνον-sana (1. Kor. 11:20–21) viittaa juuri tällaiseen muodolliseen ilta-ateriointiin (semantiikasta lyhyesti ks. Smith 2003, 20–22; myös *LSJ*). Antiokian ateriointikonfliktia muistellessaan (Gal. 2:12) hän puhuu ”yhdessä syömisestä” (συνεσθίω), ja hänen päihtymistä kohtaan ilmaisemansa paheksunta (esim. 1. Tess. 5:6-8; 1. Kor. 6:10; 11:21; Gal. 5:21; Room. 13:13) kertoo viinin nauttimisen kuuluneen olennaisesti myös varhaiskristilliseen yhteisateriointiin.

<sup>489</sup> ”These survey data allow us to conclude (1) that people who eat socially are more likely to feel better about themselves and to have a wider social network capable of providing social and emotional support, (2) that eating with someone in the evening makes one feel closer to them than eating with them at midday and (3) that evening meals at which laughter and reminiscences occur and alcohol is drunk are especially likely to enhance feelings of closeness.” (Dunbar 2017, 206). Kyseessä on korrelaatioaineisto, joten kausaalisuhteita ei voi todentaa, mutta nk. polkuanalyysin perusteella Dunbar pitää todennäköisenä, että yhdessä syöminen aiheuttaa sosiaaliset efektit eikä toisinpäin. Spesifimmin alkoholin myötävaikutuksesta sosiaalisen yhteenkuuluvuuden tunteen syntymiseen ks. Dunbar et al. 2017.

monoteismikorostukset, jotka ainakin arkijärjellä ajatellen sopivat huonosti yhteen sen kanssa, että hyvin samantyyppisiä yhteisaterioita viettivät myös muiden jumalien nimissä kokoontuneet ryhmät.

Kreikkalais-roomalaisen maailman lukuisten kulttiaitiologia-esimerkkien pohjalta voinee melko turvallisesti olettaa, että 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa oli olemassa jonkinlainen ”tämäntyyppiseen käyttäytymiseen liittyy yleensä tämäntyyppinen kertomus” -skeema. Tällaisen yleisluontoisen skeeman lisäksi näissä informaatiopoleissa saattoi olla myös spesifimpi skeema yhdistysaterioiden ja intuitionvastaisia toimijoita sisältäneiden aitiologisten kertomusten yhteydestä, sillä epigrafisen evidenssin perusteella moniin yhdistyksiin liittyi kyseisenlaisia perustamiskertomuksia.<sup>490</sup> Nämä yleisluontoiset ja spesifit skeemat saattoivat aiemman argumentaationi mukaisesti nostaa entisestään kulttiaitiologia-kulttuurientiteettien syntytodennäköisyyttä kreikkalais-roomalaisissa yhdistyksissä, ja toimia siten merkittävänä homologisena komponenttina viimeinen ateria -kertomuksen syntyprosessissa.

Voi varsin perustellusti esittää, että ateriointikonteksti nosti kulttiaitiologia-innovaatioiden kommunikointitodennäköisyyttä, sillä kirjallisten sekundaarilähteiden perusteella yksi kreikkalais-roomalaisen yhteisateriaformaatin keskeisimmistä ohjelmanumeroista näyttäisi olleen juuri tarinankerronta.<sup>491</sup> Mikäli osallistujajaksilöiden semanttisissa muistijärjestelmissä oli skriptimäinen skeema yhteisateriointin ja tarinankerronnan yhteydestä, olisi se saattanut entisestään kannustaa kulttiaitiologioita innovoineita aterioitsijajaksilöitä jakamaan näitä henkilökohtaisia innovaatioitaan sekä kertomaan niitä uudelleen. Tähän liittyen on mielenkiintoista, että Paavalin mukaan 50-luvun Korintin Kristus-yhteisössä yhteisaterioiden ohjelma järjestettiin nyyttikestimäisellä ”jokaisella on jotakin tuotavaa” -periaatteella (1. Kor. 14:26). Paavali ei tässä ekplisiittisesti mainitse tarinankerrontaa, mutta ”opettamisen” (διδάχῃ) ja erityisesti henkilökohtaisten ”ilmestysten”

---

<sup>490</sup> Ks. Ascoughin & Harlandin & Kloppenborgin (2012, 48–49, 133–134) lähdekokokoelmasta esim. thessalonikelaisten ”Sarapiksen yhdistyksen” perustamiskertomus sekä Delokselle samaiselle jumalalle perustetun temppelin kulttiaitiologia; Ascoughin & Harlandin & Kloppenborgin (2018) digitaalisesta tietokannasta ks. esim. kertomus Apollon antamasta käskystä perustaa yhdistys Halikarnassokseen sekä kertomus Zeuksen antamasta ohjeistuksesta koskien filidelfialaisen yhdistyksen toimintaa.

<sup>491</sup> ”[T]here is a tendency in all ancient narrative to use shared meals, especially dinner-parties, as settings for storytelling. This is partly due to the social conventions of the Greco-Roman world, in which convivial storytelling was one of the primary forms of entertainment.” (Tilg 2011, 388).

(ἀποκάλυψις) jakamisen olisi hyvin luontevasti voinut toteuttaa narratiivisessa muodossa.<sup>492</sup>

Kulttiaitiologioiden syntyyn ja varhaisvaiheen leviämisprosesseihin pureutuva selityshahmotelmani sisältää nyt sekä yleisen että kreikkalais-roomalaiseen yhdistysateriointikontekstiin kohdistuvan erityisosan, mikä vastaa sille asettamaani, alkuperähypoteesiistani juontuvaa päätavoitettani.<sup>493</sup> Horisontaalis-verikaalisesti konsilientti kokonaisselitys viimeinen ateria -myytin synnylle edellyttää alkuperäkysymyksen osalta enää yhtä askelta: yleis- ja erityistasoilta on päästävä vielä yksittäistapauksen tasolle, eli on selitettävä kohdennetummin viimeinen ateria -kertomuksen sisältöelementtien alkuperää. Kuten olen todennut, Paavalin ja Markuksen tuntemien viimeinen ateria -kertomusten yhteisestä kantamuodosta ei voi sano mitään kovin eksaktia. Fylogeneettisen analyysini perusteella se on ollut kavallus- tai luovutusyön kontekstiin sijoittunut kertomus, joka on sisältänyt murrettuun leipään liittyneen

<sup>492</sup> Kreikkalais-roomalaisten yhteisaterioiden perussapluuna saattoi sisältää myös sellaisen skriptimäisen skeeman, jolla voisi selittää suoraan kryptisten leipä- ja maljalauselmien syntyä, mikäli kyseisen skeeman olemassaolosta 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa vain olisi jonkinlaista evidenssiä. Kirjailija Athenaios laati joskus toisen ja kolmannen vuosisadan taitteilla kaikkiaan 15-osaisen *Deipnosophistae*-teoksen, joka kertoo fiktiivisestä ja varmasti myös varsin idealisoidusta banquetista (ajoituksesta ks. Olson 2007, vii–xiii). Teos on ennen kaikkea pröystäilevä esitys kirjailijan omasta lukeneisuudesta, mutta se on myös eräänlainen kreikkalais-roomalaisille yhteisaterioille osallistuvan käsikirja. Leipä- ja maljalauselmien alkuperän kannalta mielenkiintoista teoksessa on se, että monien muiden sofistikoituneeseen pöytäkeskusteluun kuuluvien asioiden lomassa Athenaios antaa siellä täällä opastusta myös siitä, miten aterioitsija voi tehdä omasta oppineisuudestaan kieliviä tulkintoja tarjoilluista ruoka- ja juoma-antimista (esim. erilaisista kalalajeista: VII). Myös *Mishnassa* (Pesachim, 10), karkeasti ajoittaen samoihin aikoihin laaditussa rabbiinisessa teoksessa, kerrotaan vastaavantapaisesta käytännöstä tulkita pääsiäisaterian ruoka- ja juoma-antimia liittämällä ne aterioitsijoiden hyvin tuntemiin kertomuksiin (haastavasta ajoituskysymyksestä ks. esim Stemberger 2010). Tällaisen skeeman olemassaolo 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa olisi hyvinkin voinut edesauttaa ”tämä leipä on kuin Herramme murrettu ruumis” -tyylisen muuntelun syntymistä. Sen paremmin *Deipnosophistae*-teoksen kuin *Mishnankaan* perusteella on kuitenkin mahdotonta sanoa, onko tällaisessa ateriaelementtien tulkitsemisessä kyseessä tuore ja paikallinen käytäntö vai toistasataa vuotta jatkunut ja laajalle levinnyt perinne. Vrt. esim. Wrightin (2004, 555) yksioikoisen toteava näkemys siitä, että ”[t]he best explanation for Jesus’ crucial words is that the head of the household would normally explain certain parts of the Passover meal in relation to the exodus narrative.”

<sup>493</sup> Sivuhuomiona todettakoon, että kun tähänastista alkuperäselitystäni soveltaa yhtenä sen keskeisenä taustavaikuttajana toimineeseen, pohjustusluvussani ratkaisemattomaan tilanteeseen jättämäni varhaiskristillisuus–Mithras-kultti-keskusteluun, kallistavat uudet argumentit vaakakuppeja analogisuutta painottavan selitysmallin suuntaan. Myös Mithras-kulttia voi perustellusti tarkastella kreikkalais-roomalaista yhteisateriasapluunaa seuranneena yhdistyksenä (näin esim. Beck 1992), joten varhaiskristillisyydessä ja Mithras-kultissa oli kyse paitsi saman eläinlajin ja hyvin samanlaisessa ontogeneettisessä lokerossa varttuneiden yksilöiden, myös verrattainkin huomattavan samantapaisessa ärsykeympäristössä olleiden *Homo sapiens* -ryhmien toiminnasta: kun varhaiskristillisyydellä ja Mithras-kultilla on lisäksi ns. ”syvähomologinen” (deep homology -efektistä ks. McGhee 2011; Shubin & Tabin & Carroll 2009) yhteys Välimeren alueen ja erityisesti sen itäosien mytologioiden kautta, ovat niiden ateria-kertomus-samankaltaisuudet siis hyvinkin voineet saada alkunsa ja myös jonkin aikaa periytyä toisistaan irrallaan.

”tämä on minun ruumiini” -lauselman, jonkinlaisen malja & liitto & veri -kombinaation sekä ὕπερ-prepositiolla sanoitettua sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikkaa. Miksi varhaiskristillinen yhteisateriointi synnytti tämänsisältöisen kulttuurientiteetin?

Leipä, malja ja tarinakonteksti ovat helpoimpia selitettäviä, ja tämän kolmikon avulla voi varovasti selittää kryptisten, vailla selkeää esi-isäkandidaattia olevien leipä- ja maljalauselmien syntyä. Kuten olen argumentoinut, on viimeinen ateria -kertomus syntynyt leivän murtamista ja juomamaljan osuutta korostaneen yhteisaterioinnin kontekstissa; leipä ja malja ovat kertomuksessa, koska ne olivat keskeisiä komponentteja sen tuottaneessa ritualisoidussa kollektiivisessä käyttäytymisessä. Passiokertomukset taas olivat 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa jos nyt eivät ehkä sentään ainoita, niin varhaisuutensa vuoksi ainakin verrattain korkeafrekvenssisia Jeesus-narratiiveja, joten on luonnollista, että kultillisen yhteisaterioinnin aikaansaamat ”paremman tiedon puutteessa”- ja ”paremman tarinan tarpeessa” -ilmiöt poimivat juuri passiokertomuksen käyttäytymiselityksen rakennusaineeksi.

Kyseinen tarinakonteksti taas saattoi yhdessä leipä- ja malja-aktien kanssa vaikuttaa niin sanotun assosiaatioverkoston kautta muiden viimeinen ateria -kertomuksen sisältöelementtien valikoitumiseen. Tämän varsin kokeilevan assosiaatioverkko-argumentaationi, jota sovelsin lyhyesti jo Paavali-luvussani, käyttäytymistieteellinen perusta on yksinkertaistaen siinä, että yksilöiden pitkäkestoisiin ja tässä tapauksessa ennen muuta semanttisiin muistijärjestelmiin tallentunut informaatio näyttäisi laajahkon psykologisen evidenssin perusteella olevan järjestynyt ikään kuin verkostoiksi. Sellaiset käsitteet, jotka esiintyvät yksilön vastaanottamassa syöteinformaatiossa säännöllisesti yhdessä, myös tallentuvat hänen representaatioverkkoonsa lähelle toisiaan. Toisensuuntaisessa prosessissa taas yhden verkkoon tallentuneen representaation aktivoituminen aktivoi todennäköisesti myös joukon siihen läheisesti linkittyviä representaatioita, eli arkiekielellä ilmaisten syntyy mielle yhtymiä.<sup>494</sup> Ajatukseni on, että malja, liitto, veri, ruumis ja leipä sekä sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikka esiintyvät 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa toisiinsa

---

<sup>494</sup> Kognitiivisessa psykologiassa käytetään mm. käsitteitä ”associative links” ja ”spreading activation” (yleisesti ks. esim. Gleitman & Gross & Reisberg 2011, 345–348; Eysenck & Keane 2015, 461–465; Baddeley & Eysenck & Anderson 2015, 172–176). Vaikka assosiaatioverkko-argumentaatiollani on jonkin verran yhtäläisyyksiä freudilaisen assosiaatiokonseptin kanssa, eroaa se siitä neuraalisen ja kognitiivisen tason taustateorioidensa osalta merkittävästi.

linkittyneinä käsitepareina ja -ryppäinä, joissa yhden tai kahden avainkäsitteen aktivoituminen nosti myös niihin verkottuneiden käsitteiden aktivoitumistodennäköisyyttä. Seuraavaksi argumentoin, että 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa esiintyi sellaisia, toisen temppelin ajan juutalaisuudesta ja kreikkalais-roomalaisesta yhteisateriasapluunasta periytyneitä assosiaatioverkkoja, jotka tuovat lisävalaistusta leipä- ja maljalauselmien syntyyn.

Selitykseni lähtee liikkeelle kahdesta pääkomponentista: Nasaretilaisen teloitusajankohdasta ja toisen temppelin ajan juutalaisuuden juhlatematiikasta. Todennäköisesti useimmat varhaiset passiokertomusversiot sisälsivät historiatieteellisesti paikkansapitävän tiedon siitä, että ristiinnaulitseminen tapahtui Jerusalemissa juutalaisten vuotuisen pääsiäisjuhlan ja siihen integroituneen happamattoman leivän juhlan aikoihin.<sup>495</sup> Toisen temppelin ajan pääsiäistä voi sekundaarilähteiden pohjalta luonnehtia hieman yksinkertaistaen valtavaksi pyhiinvaellus- ja uhrijuhlaksi, joka huipentui yhteisateriointiin.<sup>496</sup> Uhrieläimen veren käsittely ja uhriveren suojeleva vaikutus ovat ydintemoja Tooran aitiologisessa pääsiäiskertomuksessa (2. Moos. 12:1–51), minkä lisäksi samaan kertomuskokonaisuuteen kuuluvan happamattoman leivän juhlan Toora-aitiologia sisältää vahvan uhri- ja jopa sijaisuhriaihelman (2. Moos. 13:1–16). Tämän juhla-kuvaston voi olettaa olleen suhteellisen korkeafrekvenssistä ja levinneen varsin laajalla maantieteelliselle alueelle, sillä suuret osallistujamäärät, pyhiinvaelluselementti sekä kultiaitiologian kuuluminen juutalaisuuden varhaimmin vakiintuneeseen, laajimmin auktoritatiivisena pidettyyn ja ensimmäisenä kreikaksi käännettyyn kirjoituskokonaisuuteen toivat sille runsaasti pitkän matkan informaatiokuljettimia.<sup>497</sup> Juhlien uhri- ja veriteemat ovat toki

---

<sup>495</sup> Jo Paavali (1. Kor. 5:7) puhuu Jeeskuksesta ”meidän uhrattuna pääsiäislampaanamme” (τὸ πᾶσχα ἡμῶν ἐτύθη), ja samassa yhteydessä hän käyttää hapate-terminologiaa (1. Kor. 5:6–8). Jerusalemin pääsiäisjuhlakonteksti on niin olennainen teema Markuksen passiokertomuksessa, että sen on ilman muuta täytynyt kuulua myös hänen käyttämäänsä passiolähteeseen; Markus–Johannes-vertailun perusteella asia on ollut näin Johanneksenkin hyödyntämän passiolähteen kohdalla, mikäli hän todella sellaista käytti. Nasaretilaisen ristiinnaulitsemisen ajoitusta koskevista historiatieteellisistä kysymyksistä ks. erityisesti Bond 2013.

<sup>496</sup> Ensimmäisen vuosisadan lopulla kirjoittanut juutalaishistorioitsija Josefus luonnehtii *Antiquitates Judaicae* -teoksessaan (17.213–214) pääsiäistä mm. juhlaaksi, jonka aikana juutalaisten oli uhrattava enemmän eläimiä kuin minkään muun juhlan yhteydessä; pääsiäisestä Josefuksen tuotannossa ja ensimmäisellä vuosisadalla ks. erityisesti Colauttin (2002) monografia, jolle myös kuuluu kunnia edellä olevasta lähdelöydöksestä. Varhaisemmista lähteistä esim. Esra 6:19–22 ja 2. Aik. 30:1–27 korostavat menneisyyteen projisoiduissa pääsiäiskuvauksissaan uhritoimitusten ja aterioinnin keskeisyyttä; uhraaminen ja aterioiminen ovat olennaisessa osassa myös nk. Vt:n pseudepigrafeihin lukeutuvan Riemuvuosien kirjan pääsiäisjaksossa (49:1–23).

<sup>497</sup> Kysymykset toisen temppelin kauden kirjoitusten vakiintuneisuudesta ja auktoritatiivisuudesta nähdään nykytutkimuksessa hyvin monimutkaisina, mutta kuten von Weissenberg & Pakkala & Marttila (2011, 5) toteavat, ”it is probable that Torah had received a general and widely accepted

voineet osaltaan vaikuttaa jo siihen, että Nasaretilaisen kuolemaan alun perinkin liitettiin sovitus-, uhri- ja sijaiskärsimystulkintoja. Tutkimuskysymykseni kannalta olennaisempaa on kuitenkin se, että juuri passiokertomus on saattanut vaikuttaa muiden viimeinen ateria -kertomuksen sisältöelementtien valikoitumiseen edesauttamalla teloitusajankohtaan assosioituneiden uhri- ja veriteemojen aktivoitumista selittäjäyksilöiden pitkäkestoissa muistijärjestelmissä.<sup>498</sup>

Esitän, että toinen keskeinen aktivoitumistodennäköisyyksiin vaikuttanut tekijä oli viini-veri-assosiaatio, joka saattoi esiintyä jopa viini-uhriveri-muodossa. Ritualisoidut malja-aktit, kuten juomauhrit ja siunaukset, olivat erittäin olennainen osa kreikkalais-roomalaisten yhteisaterioiden perussapluunaa.<sup>499</sup> Aiemman argumentaationi mukaisesti jonkinlaiset malja-aktit korostuivat myös varhaiskristillisissä yhteisaterioissa jo ennen 50-lukua. Voikin perustellusti esittää, että juuri ritualisoitu juomamaljan käsittely on ollut yksi viimeinen ateria -kertomuksen innovoimisen aikaansaaneista tekijöistä. Katson ritualisoidun juomamaljan käsittelyn olleen paitsi tuottamassa ”paremman tiedon puutteessa”- ja ”paremman tarinan tarpeessa” -ilmiöitä, myös vaikuttamassa merkittävästi havaitsijayksilöiden innovoimien käyttäytymisselitysten sisältöön. Viini-veri-assosiaation muodostumiselle on sekä analogisia että homologisia syntyperusteita, sillä miellelyhtymä on visuaalisen samankaltaisuuden vuoksi varsin luonnollinen, ja vastaavia viini-veri-assosiaatioita esiintyy sekä Heprealaisessa Raamatussa että Septuagintassa (esim. 1. Moos. 49:11; 5. Moos. 32:14; Jes. 49:26; Sak. 9:15), minkä lisäksi molemmissa on myös yksi poleemisen eksplisiittinen lauselmä juomauhreina vuodatettavasta verestä (Ps. 16:4–5; LXX Ps. 15:4–5). Filon Aleksandrialainen, ensimmäisen vuosisadan alkupuolella kirjoittanut juutalaisoppinut, taas käyttää *De Specialibus Legibus* -teoksessaan (I, 205) uhrieläimestä valutettavasta verestä sanaa ”σπονδή” eli ”juomauhri”.<sup>500</sup>

---

status as an authoritative text in the late Second Temple Jewish context.” Vakiintuneisuus- ja auktoritatiivisuuskysymyksiin kytkeytyvästä LXX:n syntyprosessista lyhyesti ja yleisesti ks. esim. Aitkenin (2015) johdanto.

<sup>498</sup> Pääsiäisjuhlien ja uhritematiikan välisen yhteyden voimasta, levinneisyydestä sekä yhteyden assosiaatiovaikutuksesta ensimmäisellä vuosisadalla kielii epäsuorasti mm. se, että etupäässä kreikankieliselle ei-juutalaiselle yleisölle kirjoittanut Josefus sijoittaa marttyyrikertomukseksi muotoilemansa tarinan Masadan viimeisten puolustajien joukkoitsemurhasta (*Bellum Iudaicum* VII) tismalleen sille ajanhetkelle, jolla Jerusalemin temppelissä teurastettiin pääsiäislampaita (ajankohtalöydös ei ole omani, vaan tämänkin Josefus-havainnon taustalla on Colautti 2002).

<sup>499</sup> ”It is important to note that, for virtually all associations and guilds, sacrifice or libations accompanied or preceded the banquet”, kuten Harland (2013, 62) juomauhrien tavanomaisuuden tiivistää; ritualisoiduista malja-akteista yleisesti ks. myös Alikin 2010, 19–26, 211–213; Smith 2003.

<sup>500</sup> ”[D]rink-offering, of wine poured out to the gods before drinking” (*LSJ*). Olisi houkuttelevaa esittää vielä täsmällisempi alkuperäselitys, jonka mukaan nimenomaan juomauhrituaali, jossa osa

Melko hyvin perustein voi siis katsoa, että viinimaljat olivat kohtuullisen tavanomainen ja tehokkaasti tarkkaavaisuutta puoleensa vetänyt entiteetti 30–50-lukujen varhaiskristillisten yhteisaterioitsijoiden saamassa informaatiopsyönteessä, eikä viini–veri- tai viini–uhriveri-mielleyhtymien syntyminen ollut osallistujakunnan keskuudessa mitenkään tavatonta. Kun lisäksi voi melko hyvin perustein katsoa, että informaatiopooleissa esiintyi teloitusajankohdan sisältäneitä passiokertomuksia, juutalaisen juhlakuvaston ja -tematiikan tuntemusta sekä näiden yhteisellä myötävaikutuksella syntyneitä uhrikultillisia tulkintoja Jeesuksen ristinkuolemasta, ei διαθήκη-sisältöelementinkään valikoituminen osaksi maljalauselman vaikuta enää niin kummalliselta. Uhrikuvasto, malja ja veri näyttävät nimittäin representaatioyhdistelmältä, jolla oli potentiaalia nostaa merkittävästi juuri liittotemaattisten representaatioiden aktivoitumistodennäköisyyttä, kuten seuraavaksi esitän.

Malja & liitto & veri -kombinaatio on hyvinkin saattanut esiintyä uhri- ja ateriointiaiheisiin kytkeytyneenä verkostona ensimmäisen vuosisadan alkupuolen juutalaisissa ja sitä kautta myös varhaiskristillisissä informaatiopooleissa. Kyseistä ποτήριον & διαθήκη & αἷμα -kolmikkoa ei esiinny Septuagintassa eikä muissakaan varhaisemmissa lähteissä,<sup>501</sup> mutta Tooran Siinai-kohtauksessa – ajatuksia herättävästi vieläpä juuri ennen Jumalan seurassa nautittua yhteisateriaa – Mooses vihmoo uhrieläimistä valutettua ”liiton verta” (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) ”κρατήρ”-sanalla kuvatusta astiasta (2. Moos. 24.6–8). Κρατήρ-sanan tavanomaisin merkitys on ”sekoituskulho”, eli kreikkalais-roomalaiseen bankettivälineistöön kuulunut astia, jossa viini sekoitettiin veteen.<sup>502</sup> Sana esiintyy tässä merkityksessä myös Septuagintassa (Sananl. 9:2; Laul. 7:3). Vaikka Siinai-kohtauksessa ei siis olekaan ποτήριον-sanaa, voi juoma-astian katsoa

---

maljan sisällöstä valutettiin lattialle, olisi esim. niin sanotun priming-efektin kautta alun perin tuottanut viimeinen ateria -kertomuksen maljalauselman. Tällaisen hyvin täsmällisen selityksen käyttämisen estää se, että selkeimmin juomauhrikäytäntöön viimeinen ateria -kertomuksessa viittaava ”minun vereni”- ja ”puolesta vuodatettu” -lauselmien yhdistelmä esiintyy vasta Markuksella, ei vielä Paavalilla, jonka versio fylogeneettisen analyysini perusteella muistuttaa näistä kahdesta enemmän kertomuksen hypoteettista kantamuotoa. Juuri juomauhrituaali on hyvinkin voinut olla yksi Markuksen sekundaariseen maljalauselmamuotoon johtaneen mutaation keskeisistä syistä. Arkaaisemman maljalauselman ja ritualisoitujen malja-aktien syy–seuraus-suhteesta voi perustellusti sanoa sen, että jonkinlaisen kausaalisuhteen olettamiselle on kohtuullisen hyvät lähtökohdat, ja yksi sen potentiaalisista osatekijöistä on ollut viini–veri-assosiaatio, joka lieenee tavalla tai toisella vaikuttanut malja & veri -sisältöelementin innovoimiseen. Vrt. erityisesti Mackin (1988, 119) näkemys maljalauselman synnystä, missä juuri libaatiolla on keskeinen osa.

<sup>501</sup> TLG-rypäshaku asetuksilla ”ποτήριον AND διαθήκη AND αἷμα Within 50 Words” antaa varhaisimmaksi hakutulokseksi Ensimmäisen korinttilaiskirjeen.

muodostavan tässä toisen temppelin ajan juutalaisuudelle keskeisessä episodissa liitto & veri -parin kanssa temaattisen kolmikon, joka liittyy edelleen läheisesti uhrikulttiin ja ”Herraksi” (κύριος) tituleeratun intuitionvastaisen toimijan seurassa aterioimiseen. Siinai-episodi lukeutuu myös niihin juutalaisen tradition kertomuksiin, jotka Paavali selvästi olettaa yleisönsä tuntevan (Gal. 4:24–25; Room. 9:4), joten sen voi varsin hyvin perustein katsoa esiintyneen melko korkeafrekvenssisenä 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa.

Malja, liitto ja veri näyttäisivät siis muodostaneen viimeinen ateria -kertomusta varhaisemman ja siitä alun perin riippumattoman käsiteverkon, jollaisen olemassaolosta 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa on kohtuullisen hyvin epäsuoraa evidenssiä. Verkko näyttää vankalta etenkin liitto-veri- ja malja-veri-sidostensa osalta, ja sillä on selkeä kytkös kultilliseen yhteisateriointiin. Ritualisoitu juomamaljan käsittely ja ristiinnaulitsemisajankohdan juutalainen juhlatematikka vaikuttavat uskottavilta ensiaktivaatiotekijöiltä. Assosiaatioverkko-perustaisen selitykseni selkein etu on siinä, ettei maljalauselman innovoimisen tarvitse katsoa edellyttäneen huolellista teologista reflektiota, vaan sisältöelementit saattoivat valikoitua aterioitsijajaksilöiden semanttisissa muistijärjestelmissä levinneiden aktivaatioiden kautta. Täten selitykseni on myös integroitavissa ilmiötason raakaselitykseeni. Tarkoitukseni ei suinkaan ole väittää, että varhaiskristillinen yhteisateriointi pystyi tuottamaan vain tietynlaisia kulttuurientiteettejä, vaan esittää, ettei prosessi ollut täysin sattumanvarainen. Informaatiopoolin kulloinenkin koostumus ja osallistujajaksilöiden vastaanottama sensorinen syöte vaikuttivat 30–50-lukujen varhaiskristillisyydessäkin merkittävästi siihen, että tietynlaisia kulttiaitiologisia innovaatioita syntyi todennäköisemmin kuin toisenlaisia, ja taustatekijät tuntien olisi vedonlyöntikertoimen malja & liitto & veri -kombinaatiolle pitänyt olla verrattain matala.

Hahmottelemani selityskokonaisuus tuo lisävalaistusta maljalauselman syntyprosessiin, mikäli yksi siihen liittyvä haaste vielä ratkeaa. Tämä haaste on se, että fylogeneettisen analyysini perusteella arkaaisemmassa Paavalin versiossa on maljalauselmassa kummallinen ἐν-prepositio ennen αἶμα-sanaa sekä καὶνός-adjektiivi διαθήκη-sanan lisäämääreenä. Näiden seikkojen alkuperäselitykselleni tuomat haasteet voisi tuki sivuuttaa yksinkertaisesti siten, että katsoisi niiden

---

<sup>502</sup> Ks. *LSJ*.



kuuluvan vain Paavalin edustamaan haaraumaan ja olevan kantamuotoon nähden yhtäläillä sekundaarisia kuin Markuksenkin versio. Tämä ei kuitenkaan olisi kokonaisevidenssini ja -argumentaationi suhteen rehellistä, sillä kuten olen jo useampaan kertaan todennut, ei Paavalin käyttämään viimeinen ateria -kertomukseen jää ”εις τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmien poistamisen jälkeen mitään sellaista, mikä välttämättä edellyttäisi sen sijoittamista Markuksen version kanssa paralleeliseen runkohaaraan. Evidenssi ei riitä siihen, että ἐν-prepositiota ja καινός-adjektiivia nimittäisi viimeinen ateria -kertomuksen alkuperäisiksi komponenteiksi, mutta ne ovat joka tapauksessa alkuperäisempiä kuin Markuksen maljalauselma, ja siksi niiden alkuperäselitykselle tuomat haasteet on ratkaistava.

Ongelman ydin on siinä, että mikäli maljalauselman ἐν-preposition ymmärtää sen kielipillisesti tavanomaisimmassa ja autenttisessa Paavali-korpuksessa suorastaan fraasimaisessa sisäpaikallissijamerkityksessä, eli ”malja on uusi liitto” Jeesuksen ”veressä”,<sup>503</sup> ei lauselman selkein Septuaginta-esikuva ole edellä käsittelemäni Siinai-kohtaus vaan pikemminkin Jeremian kirjan uusi liitto -jakso (38:31–34). Siinä Herra lupaa tehdä Israelin ja Juudan kanssa ”uuden liiton” (διαθήκην καινὴν) ja laittaa lakinsa ”heidän mieliinsä” (εις τὴν διάνοiαν αὐτῶν) ja kirjoittaa sen ”heidän sydämiinsä” (ἐπὶ καρδίᾳς αὐτῶν). ”Uusi liitto” -ilmaus ei esiinny Septuagintassa missään muualla, εις- ja ἐπί-prepositiot tekevät maljalauselman oudohkosta sisäpaikallissijasta hieman ymmärrettävämmän, ja Paavali viittaa selvästi juuri tähän Jeremian kirjan jaksoon, kun hän toisen ja viimeisen kerran käyttää ”uusi liitto” -ilmausta kirjeissään (2. Kor. 3:2–7).

Uuden liiton solmimiseen ei Jeremian kirjassa liity minkäänlaista uhrirituaalia, ja jaksossa suorastaan korostetaan uuden liiton erilaisuutta suhteessa aiempaan, Siinailla solmittuun liittoon (Jer. 38:32). Tämä yhtäältä kirkastaa maljalauselman LXX-pohjaisuutta ja parantaa siten sen ymmärrettävyyttä, sillä mikäli ”ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι” -ilmauksen tulkitsee sisäpaikallissijamerkityksessä,

<sup>503</sup> Ev-prepositiosta Ut:n kreikassa lyhyesti ks. Aejmelaeus 2008, 155–156; kattavammin ks. *LSJ*. Monet kommentaarit vähintäänkin kääntävät jakeen 1. Kor. 11:25 ”ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι” sisäpaikallissijamerkityksessä ”in my blood”, ja turvautuvat varsin epämääräisiin selityksiin yrittäessään tulkita ilmauksen merkitystä ja selittäessään sen esikuvia, mikä osaltaan kertoo ilmauksen kummallisuudesta (esim. Bruce 1971, 112–113; Fee 1987, 554–555; Thiselton 2000, 883–885; Conzelmann 1975, 192–199; Proctor 2015, 93; Fitzmyer 2008, 442–443). Jeesukseen viittaavia sisäpaikallissijafraaseja (”ἐν Χριστῷ”, ”ἐν κυρίῳ” yms.) on autenttisessa Paavali-korpuksessa toista sataa.

ei maljalauselmassa puhuta mitään Jeesuksesta vuotaneesta verestä, joten Jeremian kirjan uusi liitto -jakson tavoin ei siinäkään ole uhriaspektia. Toisaalta uhrirituaalin ja -veren puuttuminen Jeremian kirjan uusi liitto -jaksosta on kuitenkin hyvin ongelmallinen assosiaatioverkko-selitykseni kannalta. Kyseisessä jaksossa tai sen lähikontekstissa ei ole sanaakaan verestä eikä minkääntyyppisestä maljasta. Sekä αἷμα että ποτήριον esiintyvät kyllä Jeremian kirjassa useita kertoja ja vieläpä varsin keskeisissä osissa, mutta uuden liiton tai ylipäättään διαθήκη-sanana kanssa niillä ei ole siinä mitään tekemistä. Lisäksi ποτήριον ei ole Jeremian kirjassa suinkaan Paavalin mainitsema ”siunauksen malja” (1. Kor. 10:16) vaan kansojen tuhon väline (Jer. 28:7; 32:15; 32:17; 32:28). Jeremian kirjasta lähtöisin ollut syöteinformaatio ei siis missään tapauksessa ole voinut tallentua vastaanottajayksilöiden pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin maljan, veren ja uuden liiton välisenä assosiaatioverkostona. Ritualisoitu juomamaljan käsittely ja uhrikuvastollinen juhlatematiikka eivät tässä tapauksessa olisi uskottavia kandidaatteja ensiaktivaatiotekijöiksi.

Ehdottamani ratkaisu tähän on se, että ”ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι” -ilmauksen tulkitsee instrumentaalisesti tai muulla tavalla kausaalisesti, eli malja olisikin uusi liitto Jeesuksen ”verellä” tai ”veren tähden”.<sup>504</sup> Syy-yhteyttä ilmaiseva ἐν-merkitys tekisi maljalauselmasta selkokielisemmän, ja ennen kaikkea se toisi siihen assosiaatioverkko-argumentaationi kannalta kriittisen uhriaspektin. Kyseessä ei ole kokonaisselitykseni pelastamiseksi luotu *ad hoc* -ratkaisu, sillä kausaalisesti tulkitulle veri-ilmaukselle on Septuaginta-esikuva Sakarjan kirjan jakeessa 9:11, jossa liiton ja veren yhdistävä, kieliopillisesti vastaavanlainen ”ἐν αἵματι διαθήκης” -ilmaus esiintyy merkityksessä ”liittosi verellä” tai ”liittosi veren vuoksi”. Lisäksi instrumentaalisen tai muuten kausaalisen tulkinnan tueksi on muutakin evidenssiä, kuten myöhemmin osoitan.

”Vereni tähden”- ja ”verelläni”-tyyppiset merkitystulkinnat vaikuttavat ensi näkemältä jännitteisiltä ”uusi liitto” -ilmauksen ja siten myös kokonaisselitykseni kanssa, mutta tarkemmin katsoen asia ei ole näin. ”Uusi liitto” -ilmaus näyttäisi

<sup>504</sup> Tämä ei ole tavanomaista, mutta kieliopillisesti täysin mahdollista (ks. *LSJ*; Aejmelaeus 2008, 155–156). Brookinsin & Longeneckerin (2016, 54) Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kreikkaan keskittyvä kommentaari ei anna yksiselitteistä vastausta, mutta ehdottaa yhtenä vaihtoehtona tämäntyyppistä ratkaisua; kommentaareista Orr & Walther (1976, 265–267) kääntävät ”by my blood”, ja Robertson & Plummer (1999, 237–247) ”in virtue of my blood”. Myös muutamat sisäpaikallissijalla kääntävät kommentaarit (esim. Proctor 2015, 93; Fitzmyer 2008, 442–443) tuovat selitysosissaan esiin melko vahvoja instrumentaalisia tulkintoja.

nimittäin olleen sisällöllisesti varsin mukautuva ja levinneen myös profeetta Jeremian hahmoon yhdistettynä ytimekkäänä sanaparina, ei vain tiukasti tietynsisältöisenä käsitteenä. Siitä selvästi oli ajanlaskun taitteen juutalaisuudessa olemassa muunkinlaisia tulkintoja kuin Jeremian kirjasta välittyvä uhrin ja veretön, uuden ja aiemman liiton välistä jyrkkää eroa korostava näkemys. Qumranin yhteisön keskeisimpiin teksteihin lukeutuneessa Damaskon kirjassa ”uusi liitto” (ברית חדשה) ei näyttäydy millään tavalla erilaisena konseptina kuin aiemmat liitot (CD VI, 19; VIII, 21; XIX, 33; XX, 12; 4Q269 Frg. 4 Col. ii, 1; 4Q266 Frg. 3 Col. ii, 25), kuten se ei näyttäydy myöskään samaisen liikkeen piirissä kirjoitetussa Habakukin pešerissä (1QpHab Col. ii, 3).<sup>505</sup> Damaskon kirjassa ”uusi liitto” on oikeastaan vain uudelleen solmittu Siinain liitto, johon Qumranin liike katsoo palanneensa, ei ratkaisevasti erilainen liittokonsepti, jollaisena se Jeremian kirjassa kuvataan. Mukautuvuusargumenttini kannalta on olennaista se, etteivät Jeremian kirjassa ja Qumranin yhteisön omissa kirjoituksissa esiintyvät ”uusi liitto” -termit ole eroistaan huolimatta analogisia samankaltaisuuksia vaan mitä ilmeisimmin lähisukulaisia. Qumranin yhteisöllä tai laajemmin Qumranin liikkeellä oli käytössään Jeremian kirjan fyysisiä kopiota, Jeremian kirja mainitaan sen omissa kirjoituksissa nimeltä (4Q182 Frg. 1, 4), kirjaan on lukuisia alluusioita ja sitä myös siteerataan, minkä lisäksi profeetta Jeremian henkilöhahmo on selvästi ollut Qumranin yhteisölle hyvin tärkeä.<sup>506</sup> Damaskon kirjan jaksossa CD VIII, 20–21 ”uuden liiton” yhteys profeetta Jeremiaan ilmaistaan eksplisiittisesti. Qumranin tekstit ovatkin yksi merkittävä osoitus siitä, että Jeremian kirjan uusi liitto -konseptista oli toisen temppelin aikakauden lopulla olemassa sellaisia tulkintoja, joissa sitä ei suinkaan pidetty jotenkin perustavanlaatuisesti erilaisena kuin aiempaa Siinain liittoa.

Väitteilleni ”ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι” -ilmauksen instrumentaalisesta tai muunlaisesta kausaalisesta tulkinnasta sekä ”uusi liitto” -ilmauksen polysemisyydestä saa varovaista lisätukea ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisistä lähteistä. Paavalilla ei näyttäisi olevan mitään ongelmaa puhua

<sup>505</sup> ”Liitto” (ברית) esiintyy erilaisilla lisämääreillä täsmennettynä Damaskon kirjassa kaikkiaan nelisenkymmentä kertaa, ja Habakukin pešerissä ”uusi liitto”, ”Jumalan liitto” ja pelkkä ”liitto” ovat käytännössä synonyymeja (1QpHab Col. ii, 3–6). Damaskon kirjan johdanto-opillisista kysymyksistä lyhyesti ks. esim. Granroth 2017; Liljeström 2017; Habakukin pešeristä lyhyesti ks. esim. Cox 2017.

<sup>506</sup> Qumranin luolista on löytynyt kuusi Jeremian kirjan käsikirjoitusta; perusteellisena selvityksenä Jeremia-traditioista Qumranin teksteissä ks. Davisin (2014) monografia. Mainitsemisen arvoisena apuneuvona olen tätä kappaletta kirjoittaessani käyttänyt Brill-kustantamon *Dead Sea Scrolls Electronic Library* -tietokannan hakutoimintoja.

korinttilaisille yhdellä kerralla Kristuksen ”uhraamisesta” (θύω) viitaten Tooran pääsiäisaitiologiaan (1. Kor. 5:7), ja toisella kerralla luonnehtia heitä ”uuden liiton palvelijoiksi” (διακόνους καινῆς διαθήκης) Jeremian kirjaa mukaillen (2. Kor. 3:2–7). Roomalaiskirjeessä Paavali käyttää ”ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι” -ilmausta ensin varsin monitulkintaisesti (Room. 3:25), mutta hieman myöhemmin ”ἐν τῷ αἵματι” -ilmauksella on melko selkeä instrumentaalinen sävy (Room. 5:9). Myös Efesolaiskirjeen kirjoittaja käyttää samaista ilmausta kontekstissa, jossa sen voi perustellusti tulkita tarkoittavan syytä tai välinettä, joka on radikaalisti muuttanut ”lupausten liitoille vieraiden” (ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας) asemaa (Ef. 2:12–14). Erityisen mielenkiintoinen on Heprealaiskirje, jonka kirjoittaja siteeraa Jeremian kirjan uusi liitto -jaksoa (Hepr. 8:8–12) ja käsittelee muutenkin laajasti Siinain liiton ja uuden liiton välisiä eroja. Kirjoittajan mukaan uhrirituaali ja -veri olivat välttämättömiä elementtejä sekä aiemman että uuden liiton vahvistamisessa (Hepr. 9:11–28:). Lisäksi kirjoittaja viittaa ”ἐν αἵματι” -ilmauksella ensin Mooseksen vihmoman uhriveren instrumentaaliseen voimaan (Hepr. 9:22), sitten kielipollisesti vastaavalla ”ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ” -ilmauksella uuden liiton aikaansaajaan (Hepr. 10:19), ja lopuksi hän vielä yhdistää Jeremian kirjan ”ikuinen liitto” -ilmauksen (Jer. 39:40) Sakarjan kirjasta tuttuun ”ἐν αἵματι διαθήκης” -ilmaukseen luoden instrumentaali-ilmauksen ”ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου” (Hepr. 13:20). Myös Johanneksen ilmestyksessä ”ἐν τῷ αἵματι” esiintyy kahdesti uhrikontekstissa ja selvästi syy-yhteyteen viittaavassa merkityksessä (Ilm. 1:5; 5:9).

Varhaiskristillisten lähteiden pohjalta ei voi tehdä kovin suoria eikä varmoja päätelmiä siitä, millaisia olivat ”uusi liitto”- ja ”ἐν αἵματι” -ilmausten valtavirtatulkinnat 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopöleissa. Yksikään lähteistä ei ole tuolta ajalta, ja lisäksi Heprealaiskirje, jossa aihetta käsitellään laajimmin, on paitsi puoli vuosisataa kohdeajanjaksoani myöhäisempi, myös huolellisesti reflektoitu teologinen tutkielma, joka pikemminkin propagoi muutosta kuin kuvaa vallitsevaa asiaintilaa. Yhdessä Septuagintan Sakarjan kirjan jakeen 9:11 ja Qumranin tekstien kanssa niistä muodostuu kuitenkin kohtuullisen vahva kokonaisevidenssi väitteideni tueksi: ”ἐν αἵματι” -ilmausta käytettiin myös instrumentaalisessa tai muuten kausaalisessa merkityksessä, ja sillä voitiin viitata liiton solmimiseen liittyvään uhrivereen; ”uusi liitto” -ilmaus kytkeytyi

tiukasti Jeremian kirjaan tai profeetan henkilöhahmoon, mutta ilmauksen sisällöstä oli olemassa monenlaisia tulkintoja.

Nämä havainnot mahdollistavat sen, että maljalauselman syntyä voi kuin voikin selittää sellaisen assosiaatioverkon kautta, jonka perustana on Tooran Siinain liitto -kohtaus. Kuten sanoin, ”ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι” -ilmauksen ei voi eikä sen tarvitsekaan katsoa edustavan kertomuksen alkuperäistä muotoa. Kokonaisselitykseni kannalta olennaisinta on se, että tuoreiden havaintojeni perusteella Jeesuksen kuolemaan kytkeytyneet uhritematiikka ja -veri kuuluivat Markuksen edustaman fylogeneettisen runkohaaran lisäksi myös Paavalin edustamaan tyvivesaan, joten niiden voi katsoa olleen yhtä olennainen osa kertomuksen varhaisinta jäljitettävissä olevaa kantamuotoa kuin ὑπέρ-prepositiolla sanoitetun sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikankin. Varhaisimman jäljitettävissä olevan kantamuodon temaattinen yhtenäisyys tarkoittaa myös sitä, ettei malja- ja leipälauselmien sisältöelementtien tarvitse katsoa valikoituneen kovin erilaisten prosessien seurauksena ja toisistaan irrallaan, vaan koko kantamuodon syntyprosessin voi selittää varsin kompaktissa ja parsimonisessa viitekehyksessä. Molemmat lausumat ovat syntyneet hyvin samankaltaisessa informaatiopoolissa, ja kumpi tahansa niistä muodostuikaan ensin, voi varhaisemman katsoa vaikuttaneen jälkimmäisen syntyyn. Merkittävien ja monimutkaisten kulttuurievoluutiivisten innovaatioiden, kuten ajatuksen ateriaelementtien liittämisestä Jeesuksen anatomiaan ja ristinkuolemaan, ei siten tarvitse olettaa syntyneen kuin kerran. Yhteenvetona malja & liitto & veri -sisältöelementin valikoitumisesta toteen, että se muodostui ritualisoidun juomamaljan käsittelyn, passiokertomusten sisältämän ristiinnaulitsemisajankohdan, temppelikultillisen uhrikuvaston ja Siinain liitto -episodin yhteisvaikutuksesta.

Leipälauselma on maljalauselmaa haastavampi selitettävä. Tämä haastavuus ei tule ainoastaan siitä, että ”tämä on minun ruumiini” -lauselman, murretun leivän ja ὑπέρ-prepositiolla sanoitetun sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikan yhdistelmälle ei ole lähdeaineistossa minkäänlaista esi-isäkandidaattia.<sup>507</sup>

---

<sup>507</sup> TLG antaa tarpeettoman väljälläkin ”σῶμα AND ἄρτος AND ὑπέρ Within 50 words” -rypäshauulla varhaisimmaksi tulokseksi Ensimmäisen korinttilaiskirjeen. Toki ”tämä on minun ruumiini” -lauselman tyylisiä repliikkejä, joissa objektia väitetään joksikin muuksi kuin mikä se tosiasiallisesti on, esiintyy sekä Heprealaisessa Raamatussa että Septuagintassa. Kenties lähimpänä on jakeen Hes. 5:5 ”tämä on Jerusalem” -lauselma (עֲלֵיךָ יְהוּדָה; αὕτη ἡ Ἰερουσαλὴμ), mutta fylogeneettiseksi lähisukulaiseksi sitäkään ei voi laskea.

Haastavuus tulee myös siitä, että juuri kyseisenlaisen kertomuskomponentin muodostumisen ja varhaiskristillisten yhteisateriakäytäntöjen välillä on vaikea nähdä selkeää yhteyttä. Leipä oli aivan tavanomainen osa kreikkalais-roomalaista yhteisateriasapluunaa ja yhdistysateriointia, eikä sen murtamistakaan voi pitää varhaiskristillisenä innovaationa,<sup>508</sup> mutta kuten aiemmin argumentoin, leivän käyttäminen ja erityisesti sen käsitteleminen näyttävät jollain tavalla korostuneen ja kenties ritualisoituneen 30–50-lukujen varhaiskristillisessä yhteisaterioinnissa. Siksi voi perustellusti olettaa, että maljarituaalien tavoin myös leivän murtaminen on ollut käyttäytymistä, joka on tuottanut ”paremman tiedon puutteessa”- ja ”paremman tarinan tarpeessa” -ilmiöitä sekä vaikuttanut havaitsijayksilöiden innovoimien käyttäytymisselitysten sisältöön. Siinä missä viinimaljan ja uhriveren väliselle assosiaatioyhteydelle on sekä ana- että homologisia syntyperusteita, ei murretun leivän ja Jeesuksen ruumiin välisen yhteyden synnylle ole kuitenkaan osoitettavissa vastaaavanlaisia perusteita. Leipä & ruumis -käsiteparia ei käytännössä esiinny lainkaan varhaisemmassa kreikankielisessä eikä yhtä poikkeusta (1QS Col. xi, 21) lukuun ottamatta myöskään hepreankielisessä lähdeaineistossa,<sup>509</sup> minkä lisäksi leivän murtamisen ja ristiinnaulitsemiskuoleman välillä on vaikea nähdä minkäänlaista priming-efektiin perustuvaa yhteyttä.

Σωμα-substantiivin ja ὑπέρ-prepositiolla sanoitetun sijaiskärsimys-, uhritai sovitustematiikan välillä näyttäisi sen sijaan olevan sellainen kytkös, jonka perustalle jonkinlaista assosiaatioverkko-argumentaatiota voisi rakentaa. Yhteys muodostuu Septuagintan Ensimmäisen, Toisen ja Neljännen makkabilaiskirjan kautta.<sup>510</sup> Näissä teoksissa ὑπέρ esiintyy parisenkymmentä kertaa ilmaisemassa niitä kohteita, joiden ”puolesta” kertomusten juutalaissankarit taistelevat, kärsivät

<sup>508</sup> Smithin (2003, 31) mukaan leipä oli ”the staple of the diet.” Leivän tavanomaisuudesta yhdistysaterioinnissa saa hyvän kuvan ”bread”-haulla Ascoughin & Harlandin & Kloppenborgin (2018) tietokannasta. Todennäköisesti leivän jonkinlainen murtaminenkin oli kohtuullisen tavanomaista, vaikkei asiaa tutkimuskirjallisuudessa (esim. Smith 2003; Alikin 2010; Harland 2013) tuodakaan esiin, ja TLG löytää ”κλάω AND ἄρτος within 10 words” -rypäshaualla koko varhaisemmasta ei-kristillisestä lähdekorpuksesta ainoastaan LXX-jakeen Jer. 16:7 (οὐ μὴ κλάσθῃ ἄρτος).

<sup>509</sup> TLG-hakuna ”ἄρτος AND σῶμα Within 15 words”: hakutuloksista lähimmäksi pääsee Herodotoksen kuvaus egyptiläisestä uhrirituaalista, jossa härän ruumis täytetään leivillä ja poltetaan (*Historiae* 2:40). Täydentävinä hepreankielisinä korpuksina *Dead Sea Scrolls Electronic Library Biblical Texts*- ja *Non-Biblical Texts* -tietokannat, ja asetuksina yksinkertainen AND-haku; mainitsemi poikkeus esiintyy Yhdyskuntasäännön päättävässä hymnissä, jossa ihmisruumista kutsutaan ”matojen leiväksi” (לחם רמה).

<sup>510</sup> Työekonomian, lähisukulaisuuden ja kirjojen temaattisten yhtäläisyyksien vuoksi käsittelen Makkabilaiskirjoja tässä kokonaisuutena, vaikkei kyseessä ole neliosainen teos eikä edes trilogia.

ja kuolevat.<sup>511</sup> Σῶμα- ja ὑπέρ-sanoilla on varsin läheinen yhteys kohtauksissa, joissa makkabilaismarttyyrit altistavat ”ruumiinsa” väkivallalle ”ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ” (2. Makk. 14:38), ”ὑπὲρ τῶν πολιτῶν” (2. Makk. 15:30) ja ”ὑπὲρ τοῦ θεοῦ” (4. Makk. 10:20). Jakeissa 1. Makk. 7:33 ja 2. Makk. 1:26 ὑπέρ-prepositio esiintyy uhrikultin kontekstissa ilmaisemassa sitä, minkä ”puolesta” tai ”tähden” kyseinen uhraus suoritetaan. Tempelikultti ja Toora ovat Makkabilaiskirjoissa muutenkin keskeisessä osassa, ja uhrikultillista terminologiaa on myös marttyyrikertomuksissa, erityisesti Eleasarin viimeisissä sanoissa (4. Makk. 6:27–29) sekä Neljännen makkabilaiskirjan kertojan loppuyhteenvedossa siitä, millainen kosmis-instrumentaalinen merkitys marttyyrien kärsimyksellä ja kuolemalla hänen tulkintansa mukaan oli (4. Makk. 17:19–22). Hallintokoneiston käsissä koettavan kärsimyksen ja kuoleman, σῶμα-substantiivin, ὑπέρ-prepositiolla sanoitettavan sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikan sekä Jerusalemin temppeliin ja Tooraan kytkeytyvän uhrikultin voi siis katsoa muodostavan näissä Makkabilaiskirjoissa löyhähkön käsiteryppään.

Olellainen lisäkysymys on tietysti se, voiko tällaisen käsiteryppään katsoa esiintyneen 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa sellaisella frekvenssillä, että sen kautta pystyy uskottavasti selittämään leipälauselman muodostumista. Makkabilaiskirjojen kun ei voi katsoa olleen Tooran veroisia informaation kuljetus- ja säilytysalustoja, eivätkä niistä poimimani kohtaukset olleet teologiselta painoarvoltaan Siinain liitto -kertomuksen veroisia. Kivijalka-argumentteja ei ole, mutta epäsuoraa ja aihetodistemaista evidenssiä esiintymisen puolesta on jonkin verran. Ajallis-maantieteellinen päällekkäisyys on ensiksikin varsin huomattava. Ensimmäinen ja Toinen makkabilaiskirja ovat satakunta vuotta kohdeajanjaksoni vanhempia, ja vaikeasti ajoitettava ja Toisesta makkabilaiskirjasta vahvasti riippuvainen Neljäs makkabilaiskirja joko sen aikalainen tai enimmillään puolisen vuosisataa nuorempi. Kaikki kolme teosta on ilmeisesti kirjoitettu Jerusalem–Antiokia-akselilla.<sup>512</sup> Oikeanlaista informaationsyötettä oli siis todennäköisesti saatavilla Välimeren altaan itälaidalla 30–50-luvuilla. Σῶμα & ὑπέρ -pari esiintyy autenttisessa Paavali-korpuksessa

<sup>511</sup> 1. Makk. 2:40; 2:50; 5:32; 16:3; 2. Makk. 2:21; 6:28; 7:9; 8:21; 14:38; 15:30; 4. Makk. 1:10; 6:22; 10:20; 11:15; 14:6; 16:13; 16:16.

<sup>512</sup> Johdanto-opillisista kysymyksistä Ensimmäisen makkabilaiskirjan kohdalla ks. Williams 2015, ja Toisen makkabilaiskirjan kohdalla ks. Shaw 2015; näistä molemmista ks. myös Harringtonin

kuvaamassani merkityksessä ainoastaan viimeinen ateria -kertomuksessa, mutta kuten Luukas-kysymystä käsitellessäni mainitsin, Paavali käyttää ὑπέρ-ilmausta silmiinpistävän paljon (1. Tess. 5:10; Gal. 1:4; 3:13; Room. 5:8; 8:32; 1. Kor. 1:13; 15:3; 2. Kor. 5:14–15; 5:21). Erityisen olennaista on se, että jakeen 1. Kor. 15:3 ὑπέρ-ilmausta edeltää παραλαμβάνω & παραδίδωμι -verbiyhdistelmä, jota käsitelin Paavali-luvussani. Tämän verbiyhdistelmän perusteella ὑπέρ-prepositiolla sanoitettu sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustulkinta Jeesuksen kuolemasta on Ensimmäistä korinttilaiskirjettä merkittävästi vanhempi, eikä sitä ole syytä pitää Paavalin omana innovaationa. Vaikkei Makkabilaiskirjojen fyysisten kopioiden, sellaisista peräisin olleen informaation tai muulla tavoin homologisten käsiteryppäiden olemassaolosta 30–50-lukujen varhaiskristillisissä informaatiopoleissa olekaan kovaa evidenssiä, antavat ajallis-maantieteellinen päällekkäisyys yhdessä Paavali-argumenttini kanssa sille täysin uskottavan mahdollisuuden.

Makkabilaiskirjoista hahmotuva käsiterypäs sopii uhrikultillisen ulottuvuutensa vuoksi erinomaisesti yhteen aiemman maljalauselman argumentaationi kanssa. Ehdottamani ensiaktivaatiotekijä, eli varhaiset passiokertomukset ja sitä kautta ristiinnaulitsemisajankohdan juutalainen juhlatematiikka, toimii myös tässä. Lisäksi haastavan leipäelementin voi liittää käsiteverkkoon juuri uhritematiikan avulla. Erilaiset leipäuhrit olivat hyvin tavanomaisia kreikkalais-roomalaisessa maailmassa,<sup>513</sup> ja vaikka leivän ja uhraamisen välinen yhteys ei olekaan keskeisimmissä toisen temppelin ajan juutalaisissa kirjoituksissa niin vahva kuin uhraamisen ja veren välinen yhteys, on ”leipä” (לחם, לחל; ἄρτος) silti olennainen osa Toorassa kuvattua Jahven uhrikulttia (esim. 2. Moos. 25:30, LXX 25:29; 2. Moos. 29:2; 3. Moos. 24:5). Jonkinmuotoinen leipä–uhri-kytkös esiintyi varhaiskristillisissä informaatiopoleissa kohtuullisen korkeafrekvenssisenä viimeistään 50-luvulla, sillä Paavali rinnastaa varhaiskristillisillä kulttiaterioilla nautitun leivän pakanajumalille ja Jahvelle uhrattuun lihaan asiaa sen kummemmin argumentoimatta (1. Kor. 10:16–21).

Hahmottelemani käsiterypäs auttaa ymmärtämään sitä, miksi varhaiskristillinen yhteisateriointi tuotti juuri leipälauselman kaltaisen entiteetin.

---

(2012) kaksoiskommentaari. Neljännen makkabilaiskirjan kohdalla ks. esim. Hiebert 2015; DeSilva 2006, xi–xxxi.

<sup>513</sup> Tästä lyhyesti ks. esim. Klauck 2003, 20; Scheid 2007, 264–269.



Samanaikaisesti on kuitenkin selvää, ettei tämä hallintokoneiston käsissä koettavasta kärsimyksestä ja kuolemasta,  $\sigma\omega\mu\alpha$ -substanttiivista,  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\varrho$ -prepositiolla sanoitettavasta sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikasta, Jerusalemin temppeliin ja Tooraan kytkeytyvästä uhrikultista sekä leipä & uhritematikka -yhdistelmästä rakentuva käsiteverkko näytä kokonaisuutena yhtä vahvalta, yhtenäiseltä ja siten selitysvoimaiselta kuin maljalauselmalle luonnostelemani käsiteverkko. Yksi relevantti, lähde-evidenssin suhteen rehellinen vaihtoehto olisi jäädä kokonaisselityksessä tähän ja yksinkertaisesti todeta, ettei leipälauselman syntyyn ole mahdollista tuoda enempää lisävalaistusta: sen muodostumisprosessi jää suurelta osin hämäräksi. Toinen vaihtoehto olisi hälventää leipälauselman muodostumisen kryptisyyttä olettamalla, että maljalauselman syntyi ensin ja oli vaikuttamassa leipälauselman innovoimiseen. Ennen kaikkea tämä oletus auttaisi selittämään kummallisen leipä–ruumis-kytköksen syntyä. Kyseisen sisältöelementin muodostuminen näyttää huomattavasti ymmärrettävämmältä, mikäli olettaa sen innovoineen yksilön pitkäkestoissa muistijärjestelmissä olleen jo valmiina konseptin siitä, että keskeinen ateriaelementti yhdistetään uhrikuvastolliseen tulkintaan Jeesuksen ristinkuolemasta.

Lauselmien syntyjärjestystä koskeville spekulatioille ei ole suoria lähdeaineistollisia perusteluja, mutta parsimonia-periaatteesta nousevia teoreettisia ja epäsuoria argumentteja voi esittää. Ensinnäkin on todennäköisempää, että innovaatio ateriaelementin yhdistämisestä Jeesuksen ruumiiseen tai vereen sekä uhrikuvastolliseen tulkintaan ristinkuolemasta syntyi hyvin lyhyen ajan sisällä kerran kuin useasti, eli malja- ja leipälauselmia on perusteltua tarkastella enemmän homo- kuin analogioina. Malja & liitto & veri -sisältöelementin synnyn taas voi selittää olemassaolevan lähdeaineiston pohjalta huomattavasti yksinkertaisemmin ja uskottavammin kuin murretun leivän, ”tämä on minun ruumiini” -lauselman ja  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\varrho$ -prepositiolla sanoitetun sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikan yhdistelmän. Ensiksi mainitun avulla voi lisäksi selittää paremmin viimeksi mainitun syntyä kuin toisinpäin. Kun myöskään vastaavidenssiä ei ole ja kokonaisselitykseni on kattavampi syntyjärjestysoletuksen kanssa kuin ilman sitä, katson synty- ja siten kausaalijärjestykseksi maljalauselman–leipälauselman-järjestyksen.

Yhteenvetona toteankin, että leipälauselman muodostumista voi selittää samassa viitekehyksessä kuin maljalauselmankin. Informaatiopoolin senhetkinen

koostumus sekä osallistujayksilöiden ateria-artefakteista ja -käyttäytymisestä vastaanottama sensorinen syöte selittävät sitä, miksi 30–50-lukujen varhaiskristillinen yhteisäterionti tuotti juuri leipälauselman kaltaisen kulttuurientiteetin. Leivän murtaminen valikoitui viimeinen ateria -kertomuksen sisältöelementiksi, koska leivän käyttäminen ja käsittely olivat jollain tavalla korostuneet ja kenties ritualisoituneetkin 30–50-lukujen varhaiskristillisessä yhteisäterioinnissa. ”Paremmen tiedon puutteessa”- ja ”paremmen tarinan tarpeessa” -ilmiöt saivat naiivien käyttäytymisselitystensä rakennusaineet informaatiopoolista, jossa esiintyi malja & liitto & Jeesuksen veri -yhdistelmä sekä keskeisimpiä sen muodostumiseen vaikuttaneita kulttuurientiteettejä, eli varhaisia passiokertomuksia, juutalaista juhlatematiikkaa, temppelikultin tuntemusta ja Toora-peräisiä traditioita. Lisäksi informaatiopoolissa esiintyi sellainen löyhähkö, Ensimmäiselle, Toiselle ja Neljännelle makkabilaiskirjalle jollain tavoin läheistä sukua ollut käsiterypäs, jossa yhdistyivät hallintokoneiston käsissä koettava kärsimys ja kuolema,  $\sigma\omega\mu\alpha$ -substantiivi,  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$ -prepositiolla sanoitettava sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikka sekä Jerusalemin temppeliin ja Tooraan kytkeytyvä uhrikultti.

Alkuperäselitykseni on nyt valmis. Kuten olen tuonut ilmi, on kyseessä luonnontieteellisillä standardeilla arvioiden vasta raakaselitys tai hypoteesini jalostettu versio, sillä kokonaisuutta ei ole testattu empiirisesti, mutta uskonnon- ja raamatuntutkimuksen tämänhetkisellä kentällä voinee aivan hyvin puhua myös selityksestä. Kokonaisuuden kannalta olennaisimmat havainnot selittyvät nähdäkseni minimalistisesti, sisäisesti koherentisti ja ennen muuta tavalla, joka ei ole ainoastaan sopusoinnussa luonnon- ja käyttäytymistieteellisen nykytutkimuksen kanssa, vaan suurelta osin tulee sieltä.

Selitykseni koostuu kolmesta, toisiinsa konsilienssi-ihanteen mukaisesti kytkeytyvästä osasta, ja etenee tutkielmani kokonaisrakenteen tavoin yleisestä kohti yksityiskohtaista. Selitykseni perusta on nykyihmisen lajityypillisissä ominaisuuksissa, ja se kulkee spesifoidussa ajallis-maantieteellis-kulttuurillisessa kontekstissa toimineen *Homo sapiens* -kognition kautta selittämään tietyn kulttuurientiteetin syntyä. Pääpaino on ilmiötasoisessa selittämisessä, koska viimeinen ateria -kertomus on yksi rituaaliinsa nähden sekundaarinen kulttiaitiologia muiden joukossa ja alkuperähypoteesini analogia-muotoinen. Lisäksi lähdeaineiston ohuus ja suoranainen puutteellisuus estävät kovin yksityiskohtaisen selittämisen. Kaksi ensimmäistä osaa ovat konvergenttisen

kulttuurievoluution viitekehykseen rakentamiani yleis- ja erityistason ilmiöselityksiä. Ne pyrkivät vastaamaan siihen, miksi rituaali–myytti-pareja tavataan useista ja myös toisistaan irrallisista ajallis-maantieteellisistä konteksteista, millaisia yksilö-, pienryhmä- ja populaatiotason mekanismeja niiden synnyn taustalla oli ja on, sekä miten nämä mekanismit toimivat Välimeren altaan itä- ja koillisosissa 30–50-luvuilla. Alkuperäselitykseni kolmas osa pohjaa informaatiopoolimallini ohella nykyihmislajin pitkäkestoisten muistijärjestelmien assosiaatioverkko- ja priming-ominaisuuksiin. Se pyrkii selittämään sitä, miksi varhaiskristillinen yhteisateriointi tuotti sisällöllisesti sellaisen kulttuurientiteetin kuin tuntemamme viimeinen ateria -kertomuksen.

Alkuperäselitykseni mukaan ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen ja muuttamat nykyihmismielen lajityypillisistä herkkyyksistä ja vinoumista vuorovaikuttavat tavalla, jonka seurauksena tietynlaista kulttuurimuuntelua syntyy tehokkaasti, ja juuri rituaalikontekstissa operoiva *Homo sapiens* on tällaisille kulttiaitiologia-kulttuurientiteeteille poikkeuksellisen oivallinen säilymis- ja lisääntymisalusta. Kreikkalais-roomalaiset yhdistysateriat tuottivat kulttiaitiologia-kulttuurientiteettejä tehokkaasti jopa rituaalien mittapuulla arvioiden, sekä tarjosivat niille erittäin suotuisan säilymis- ja lisääntymismiljöön. Ritualisoitu juomamaljan käsittely, varhaiset passiokertomukset ja informaatiopoolin muu senhetkinen koostumus aikaansaivat sen, että varhaiskristillinen yhteisateriointi tuotti juuri maljalauselman kantamuodon kaltaisen kulttuurientiteetin. Maljalauselmalla täydentynyt, mutta muuten pitkälti samansisältöinen informaatiopooli sekä varhaiskristillisillä yhteisaterioilla korostunut leivän murtaminen johtivat puolestaan leipälauselma-kulttuurientiteetin syntyyn.

## **8.2 Kelpoisuus**

Yksi olennainen osa alkuperäistä tutkimusintressiäni oli havainto siitä, että viimeinen ateria -kertomus näyttää säilyneen ja levinneen poikkeuksellisen hyvin. Jatkoanalyysini toi esiin sen, että kyseisen kulttuurientiteetin korkea kelpoisuus näkyy jo varhaisimmissa säilyneissä lähteissä, siinä ei ole kyse geneettisen ajautumisen kaltaisesta satunnaisilmiöstä, sen ensimmäisten vuosikymmenten menestyksellisyyttä ei voi tyydyttävästi selittää hermokudoksen ulkopuolisilla informaation säilytys- ja kuljetusalustoilla, ja viimeinen ateria -konseptilla sekä ruumis- ja veritematiikalla näyttäisi olleen korkea kulttuurievoluutiivinen kelpoisuus myös toisistaan erillään. Tutkielmani pohjustusluvussa totesin

keskeisen kulttuurievoluutiivisiin trendeihin vaikuttavan evoluutiobiologisen seikan olevan se, että eläinten hermokudosperustaiset järjestelmät ovat vuosimiljoonien saatossa kehittyneet hyvin valikoiviksi. Samaten nostin esiin sen, miten myyteiksi luokiteltavia kulttuurientiteettejä on dokumentoitu runsaasti kirjoituksettomien kulttuurien parista. Lisäksi ne vaikuttavat myös arkeologisen ja historiallisen lähdeaineiston perusteella varsin menestyvältä informaatiotyypiltä. Näiden teoreettisten lähtökohtien ja havaintojen pohjalta muotoilemani kelpoisuushypoteesin ydin on ajatuksessa, että myytit pystyvät poikkeuksellisen tehokkaasti hyödyntämään *Homo sapiens* -hermoston ja siten kognition lajityypillisiä herkkyyksiä ja painotuksia. Viimeinen ateria -kertomus on etic-luokituksestaan myytti, joten sen korkeaa kelpoisuutta on perusteltua selittää myyttien yleisesti korkean kelpoisuuden kautta.

Analyysini päättyi lopputulokseen, jossa tutkimuskysymykseni A- ja B-osissa sekä niihin liittyvissä hypoteeseissa on merkittävästi päällekkäisyyttä. Edellisessä alaluvussa käsitelin laajasti sitä, miten ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen paitsi tuottaa kulttiaitilogisia innovaatioita, myös nostaa niiden kelpoisuutta. Seuraava tarkastelu onkin merkittävältä osin täydentävä selitys sille, miksi viimeinen ateria -kertomus onnistui kestäämään informaatiopoolin muuntelua karsivia prosesseja. Erillinen kelpoisuusosio on kuitenkin myös välttämätön osa kokonaisselitystäni. Alkuperäselitykseni teoreettinen perusta on konvergenttisessa kulttuurievoluutiossa, ja yksi kyseisen teorian kulmakivistä on se, että valinta kytkeytyy juuri tietynlaiseen elinympäristöön. Kirkkohistoriallisessa mittakaavassa tarkasteltuna näyttää selvältä, ettei viimeinen ateria -kertomuksen korkea kelpoisuus voi olla kokonaan sidoksissa kyseisen kulttuurientiteetin alkuperäiseen eikä edes tietynlaiseen elinympäristöön. Ensimmäiselle vuosisadalle ja erityisesti 50–70-luvuille kohdistuvassa eksegeettisessä tarkastelussa taas ongelmaksi muodostuu se, ettei viimeinen ateria -kertomuksen silloisesta elinympäristöstä voi sanoa mitään kovin yksityiskohtaista. Jo Ensimmäinen korinttilaiskirje osoittaa, että kertomuksella oli kulttuurientiteetiksi muuttumisen jälkeenkin jonkinlainen kytkös varhaiskristilliseen yhteisateriointiin, mutta kuten olen todennut, esimerkiksi varhaisin lähde-evidenssi sen niin sanotusta liturgisesta käytöstä, eli rituaalisesta toistamisesta yhteisaterioilla, on vasta kolmannelta tai neljänneltä vuosisadalta. Jo näiden syiden vuoksi myytin synty -kokonaisselitykseni edellyttää erillistä, erityisesti kulttuurientiteetin muotoon ja sisältöön pureutuvaa kelpoisuusosiota.

Toinen syy liittyy siihen, että kulttuurievoluutiossa raja uuden muuntelun syntymisen ja valintaprosessien käynnistymisen välillä on jossain määrin sumea. Alkuperäselitykseni rakentuu ajatukselle siitä, että ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen tuottaa tehokkaasti tietynlaista muuntelua ja edesauttaa sen kohoamista kulttuurientiteeteiksi. Se ei väitä, että ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen tuottaisi ainoastaan tietynryppistä muuntelua, eikä se varsinkaan väitä, että varhaiskristillinen yhteisateriointi tuotti ainoastaan viimeinen ateria -kertomuksen kantamuodon kaltaisia kulttuurientiteettejä. Informaatiopoolin senhetkisen koostumuksen ja tietynlaisten aistiärsykkeiden vuoksi kyseisen kantamuodon syntyminen näyttää ymmärrettävänä ja verrattain todennäköisenä tapahtumana, mutta muunkinlaisia kulttiaitiologioita voi olettaa syntyneen runsaasti. Alkuperäselitykseni vastaa pitkälti jo kysymykseen siitä, miksi kulttiaitiologiat pärjäävät eloonjäämis- ja lisääntymistaistelussa hyvin muita henkilökohtaisia mielensisältöjä ja kulttuurientiteettejä vastaan. Tässä osiossa pyrin tuomaan lisävalaistusta myös siihen, miksi juuri viimeinen ateria -kertomus voitti kulttiaitiologioiden keskinäisen kamppailun.

Pohjustusluvussani määrittelin myytin sellaiseksi sosiaalisen oppimisen avulla leviäväksi informaatioksi, jolle on tunnusomaista kertomusmuotoisuus, intuitionvastaiset henkilöhaahmot ja muut intuitionvastaiset konseptit sekä ennen kaikkea erityislaatuinen status jo(i)ssakin yhteisö(i)ssä; viihdefiktiosta poiketen myytit otetaan tosina, mikä ilmenee muun muassa kertomusten loukkaamattomuutena ja auktoritatiivisuutena. Lisäksi myyteillä on usein jonkinlainen kytkös ritualisoiduksi luokiteltavaan kollektiiviseen käyttäytymiseen. Tässä myytin synty -tutkimuskysymykseni B-osion yhteenvedossa katson, olisiko tuossa tietynlaisessa muodossa ja sisällössä sekä osittain myös käyttöyhteydessä sellaisia asioita, jotka nykyisen neuro- ja kognitiotieteellisen tutkimuksen valossa voisivat tehdä myytistä kulttuurievolutiivisesti poikkeuksellisen menestyvän informaatiotyyppin. Katson samalla, onko viimeinen ateria -myytissä vielä lisäksi joitakin erityispiirteitä, joiden voi olettaa parantaneen juuri sen kelpoisuutta. Käsittelin myytin kelpoisuuden ja ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen välistä yhteyttä runsaasti jo edellisessä alaluvussa, joten tarkastelen nyt kulttiaterioiden kelpoisuusvaikutuksia vain niiltä osin, kuin ne auttavat selittämään juuri viimeinen ateria -kertomuksen kulttuurievolutiivista menestyksellisyyttä ensimmäisellä vuosisisällä ja erityisesti kantamuoto–Markus-runkohaarassa. Kuten tutkimuskysymystä muotoillessani totesin, myytin

yhteisöstatus taas on kelpoisuuden kannalta enemmän selitystä edellyttävä kuin selittävä ominaispiirre, joten rajaan sen pääosin seuraavan tarkasteluni ulkopuolelle.

Alkuperäselityksessäni käsittelin jo nykyihmiskognition taipumusta tuottaa herkästi kertomusmuotoisia mielensisältöjä. Kelpoisuuden kannalta olennaista on taas se, että kertomuksilla näyttäisi olevan sekä eloonjäämis- että lisääntymisetuja suhteessa informaatiopoolien ei-narratiivisiin kulttuurientiteetteihin. Vaikka *Homo sapiens* -lajin tarinankerronnallisten kykyjen ja taipumusten evoluutiohistoria on monilta osin epäselvä,<sup>514</sup> on varmaa se, että nykyihmiskognitio tallentaa ja palauttaa kertomuksia mieleen luotettavammin kuin monia muita informaatiomuotoja.<sup>515</sup> Nykyihmisyksilöt näyttäisivät myös kommunikoivan tarinoita hanakasti ja vastaanottavan tarinamuotoista syötettä mieluummin kuin muunlaista sosiaalista kommunikaatiota.<sup>516</sup> Tämä lähettäjä- ja vastaanottajatahoja koskeva narratiivinen tendenssi saattaa vielä muodostaa kehämäisen, kertomusten suhteellista osuutta kommunikaatiossa entisestään kasvattavan kysyntä–tarjonta-vaikutuksen, jos ja kun tarinankertoja ja hänen yleisönsä ovat tietoisia toistensa yhtenevistä mieltymyksistä.<sup>517</sup> Voikin olettaa,

---

<sup>514</sup> Vilkas keskustelu nykyihmislajin tarinankerronnallisten kykyjen ja taipumusten evolutiivisesta alkuperästä (esim. Bietti & Tilston & Bangerter 2018; Boyd 2018; Mellmann 2012; Sugiyama 2001) muistuttaa monilta osin uskontoa koskevaa ”adaptation or by-product” -debattia. Kysymys on mittava ja monipolvinen, mutta sillä tai sen lopputuloksella ei tässä(kään) tapauksessa ole tutkimustehtäväni kannalta juuri merkitystä, sillä tarinankerronnallisista kyvyistä ja taipumuksista on runsaasti empiiristä tutkimusta, ja ne voi täysin turvallisesti lukea *Homo sapiensin* lajityypillisten ominaisuuksien joukkoon (ks. yllä viittaamani kirjallisuus).

<sup>515</sup> ”A salient feature of narratives is that they are strikingly memorable”, kuten Keven (2016, 2507) asian sanoittaa; lähestulkoon identtisesti myös Sugiyama 2001, 228. Ilmiö näkyy jo Bartlettin (1932) tiedonsiirtoketju-koeaineistossa, ja sen yksi usein referoitu kiteytys on Sperberin (1985, 80) muotoilu siitä, miten 20-merkkinen numerosarja on paljon yksinkertaisempi ja datavolyymissa mitattuna pienempi kuin Punahilkka-satu, mutta siitä huolimatta satu on huomattavasti helpompi muistaa. Kokeellinen evidenssi ilmiöstä ulottuu tavanomaisista yliopisto-opiskelijoilla toteutetuista oppimisasiakselmista (esim. Bower & Clark 1969; Gordon et al. 1978; Graesser et al. 1980) esikouluikäisten lasten arkielämän tapahtumamuistoja selvittäneeseen seurantatutkimukseen (Pillemer & Picariello & Pruett 1994) ja vaikkapa uutislähetysten struktuurin ja muistettavuuden yhteyttä tarkastelleeseen tutkimukseen (Lang 1989).

<sup>516</sup> ”People love to tell and hear stories”, kuten Schank & Berman (2011, 287) asian muotoilevat, tai kuten Tooby & Cosmides (2001, 24) evoluutiopsykologisen väitteensä sanoittavat, ”[p]eople prefer to receive information in the form of stories.” Näiden niin arkikokemuksen kuin arkeologisen, historiallisen ja etnografisen kertomusaineiston sekä teoreettisten argumenttien valossa hyvin uskottavien väitteiden tueksi löytyy yllättävän niukasti kokeellista evidenssiä, vaikka Sugiyama (2001, 223) sanoo, että ”several researchers have observed that humans *enjoy* exchanging stories” (kursiivi alkuperäinen). Ks. kuitenkin esim. Smith et al. 2017, jossa havaittiin, että tutkittujen metsästäjä-keräilijäyhteisöjen keskuudessa taitavat tarinankertojat olivat jopa taitavia ruuanhankkijoita halutumpia asuinkumppaneita, mikä kertoo epäsuorasti narratiivisen syötteen huomattavasta vetovoimaisuudesta.

<sup>517</sup> Kashiman & Lyonsin & Clarkin (2013, 61) tutkimus ei varsinaisesti tarkastele tätä kysymystä tai tarjoa siihen suoraan liittyvää evidenssiä; he nostavat kuitenkin asian esiin lausumalla ikään kuin itsestään selvyytensä, että ”[g]iven that stories are typically told in order to entertain or

että tallennus- ja palautumisedun lisäksi kertomusmuotoiset kulttuurientiteetit saavat kilpailijoitaan enemmän jälkeläisiä, koska ne tulevat useammin kommunikoiduiksi sekä vetävät paremmin puoleensa ja pitävät yllä vastaanottajajaksilöiden tarkkaavaisuutta kuin ei-narratiiviset entiteetit. Tältä perustalta katson, että juuri myyttien kertomusmuotoisuus on yksi keskeisistä niiden kulttuurievolutiivista kelpoisuutta nostavista ominaispiirteistä, ja siten se selittää myös viimeinen ateria -kertomuksen menestystä. Q-dokumentti ja Tuomaan evankeliumi osoittavat sen, että Jeesuksen lauselmia esiintyi ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisyydessä merkittävässä määrin myös muissa kuin kertomuskehyksissä. Viimeinen ateria -kertomuksen muoto saattoi antaa sille myös tuntuva sisäisen kilpailuedun suhteessa tällaisiin verrattain samansisältöisiin, mutta ei-narratiivisiin kulttuurientiteetteihin.

Myytin määrittävimpiä sisältöpiirteitä ovat intuitionvastaiset toimijat ja muut intuitionvastaiset konseptit. Kelpoisuuden kannalta tämä saattaisi olla hyvin olennaista ensiksikin siksi, että tällaisilla ihmeiden sekä etenkin jumalien, demonien ja vainajahenkien tyyppisillä konsepteilla näyttäisi varsinkin tarinakontekstiin upotettuna olevan kulttuurievolutiivisia kilpailuetuja suhteessa täysin intuitiivisiin kulttuurientiteetteihin, mikäli ne vain eivät riko liian paljon nykyihmismielen intuitiivisia ontologisia kategorioita. Toiseksi tällaisia optimaalisesti intuitionvastaisia konsepteja ja erityisesti intuitionvastaisia agentteja sisältävät kertomukset vaikuttaisivat – vieläpä hieman suuremmalla varmuudella – olevan kelpoisempia kuin täysin intuitiivisista tai erittäin intuitionvastaisista aineksista koostuvat kertomukset.<sup>518</sup>

---

intrigue an audience, face-to-face communicators are likely to try to hold their audience's interest."

<sup>518</sup> Tässä käsittelemäni ns. "minimal counterintuitiveness effect", "MCI theory" tai "MCI bias" lukeutuu kognitiivisen uskontotieteen alkuaikojen pääteorioihin (alkuperäisenä muotoiluna ks. Boyer 1994; 2001), ja se on muodossa tai toisessa edelleen yksi CSR:n nk. standardimallin tärkeimmistä, testatuimmista ja debatoituimmista teorioista (mittavana kritiikkinä ks. Purzycki & Willard 2016). MCI-teoria on levinnyt myös varsinaisen CSR:n ulkopuolelle, kun se on mm. sisällytetty osaksi laajempaa darwinistisen kulttuurievoluution tutkimusta yhtenä potentiaalisena ns. "content bias" -ilmiönä (näin toimivat esim. Mesoudi & Whiten 2008; Stubbersfield 2014). MCI-teorian perusajatus on yksinkertaistaen se, että kulttuurientiteetit, jotka rikkovat minimaalisesti *Homo sapiens* -kognition intuitiivisia ontologioita, ovat – muiden muuttujien ollessa vakioituja – kulttuurievolutiivisesti kelpoisempia kuin täysin intuitiiviset tai erittäin intuitionvastaiset entiteetit. Minimaalinen intuitionvastaisuus tekee MCI-konsepteista huomiota herättäviä ja mieleen jääviä, samalla kun valtaosainen intuitiivisuus säilyttää ne yhä helposti prosessoitavina ja siten myös kommunikoitavina. Empiirinen tuki teorian keskeisimmille väitteille on sekä suhteellisen vahvaa että osin ristiriitaista. MCI-konseptit näyttäisivät todellakin pärjäävän kilpailijoitaan paremmin tiedonsiirtoketjuissa ja pitkän aikajänteen mieleenpalautustehtävissä, olipa koehenkilöinä sitten pohjoisamerikkalaisia, eurooppalaisia, afrikkalaisia tai aasialaisia nuoria aikuisia (Barrett & Nyhof 2001; Boyer & Ramble 2001; Norenzayan et al. 2006; Johnson & Bishop & Kelly 2010; Hornbeck & Barrett 2013) tai hyvin erilaisista uskonnollisista taustoista

On varsin helppo antaa yksilötason selityksiä sille, miksi lievästi intuitionvastaiset entiteetit ovat kulttuurievoluutiivisesti kelpoisempia kuin erittäin intuitionvastaiset kilpailijansa.<sup>519</sup> Erittäin intuitionvastaisilla kulttuurientiteeteillä, kuten vaikkapa akvinolaisella dogmatiikalla tai teoreettisen fysiikan konsepteilla, lienee vaikeuksia läpäistä nykyihmisen rajallisesta työmuistikapasiteetista muodostuva tiedonsiirrollinen pullonkaula, mikä rajoittanee merkittävästi niiden kommunikoitavuutta ja siten lisääntymiskykyä. Lisäksi liiallinen intuitionvastaisuus haitannee entiteettien konstruointia intuitiivisten päättelysääntöjen ja skeemojen kautta, mistä syystä niiden palauttaminen mieleen voi olla tavanomaista haastavampaa. Erittäin intuitionvastaiset kulttuurientiteetit eivät myöskään pystyne jäsentymään osaksi yksilön deklaratiivisissa muistijärjestelmissä jo olevaa informaatiota yhtä hyvin kuin intuitiiviset tai vain lievästi intuitionvastaiset kilpailijansa, mikä heikentäne niiden säilyvyyttä.

Sen sijaan on toistaiseksi paljon epäselvää, mihin spesifeihin kulttuurievoluutiivisiin osaprosesseihin ja nykyihmiskognition lajityypillisiin piirteisiin perustuu optimaalisesti intuitionvastaisten konseptien ja kertomusten empiirisesti varsin hyvin todennettu kilpailuetu suhteessa täysin intuitiivisiin

---

tulevia lapsia (Banerjee & Haque & Spelke 2013). Lisdorf (2004) löysi tukea MCI-konseptien kilpailuedulle myös tasavaltalaisajan roomalaisista ihmekertomuksista. Gregoryn & Greenwayn & Keysin (2019) tutkimuksen mukaan erityisen kelpoisia ovat MCI-agentit, ja esim. Porubanova et al. (2014) saivat mieleenpalautuskokeissaan hyvin samansuuntaisia tuloksia. Toisaalta Gregory & Greenway (2017a; 2017b) löysivät konseptitason MCI-efektin käytännössä ainoastaan lapsilta ja nuorilta aikuisilta, ja pitkälti vastaavanlainen ilmiö näkyy myös Gregoryn & Barrettin (2009) sekä Hornbeckin & Barrettin (2013) koetuloksissa. Väite MCI-kertomusten ja erityisesti MCI-agentteja sisältävien kertomusten kilpailuedusta saa kuitenkin lisätukea mm. kansantarina-aineistosta (Burdett & Porter & Barrett 2009). Joidenkin tutkimusten mukaan MCI-konseptien kelpoisuusetu näyttäisi jopa edellyttävän kertomuskehyyksiä tai muuten tietynlaista kontekstia (esim. Atran & Norenzayan 2004; Tweney et al. 2006; Upal et al. 2007), ja Stubbersfieldin & Tehranin (2013) fylogeneettisellä metodilla tekemän tutkimuksen perusteella MCI-efekti koskee pelkästään kokonaisia MCI-kertomuksia, ei yksittäisiä MCI-konsepteja; Upalin (2011) sekä osaltaan myös Harmon-Vukićin & Slonen (2009) tutkimusten perusteella taas ainostaan koherentit MCI-kertomukset saavat kilpailuetua suhteessa muihin narratiiveihin. Lisäksi Upalin (2010a; 2010b) mukaan koko MCI-efekti voisi perustua odotusten- eikä intuitionvastaisuuteen, mitä tukee esim. Porubanova et al. 2014, kun taas Gregoryn & Greenwayn (2017a; 2017b) tutkimusten perusteella efektin taustalla ovat nimenomaan intuitiivisten ontologioiden rikkomukset, sillä tutut MCI-konseptit palautuvat vieläpä paremmin mieleen kuin varta vasten luodut keinotekoiset. Yhteenvetona totean, että tällä hetkellä pidän MCI-teoriaa monilta osin erittäin potentiaalisena, mutta vielä reilusti lisätutkimusta kaipaavana osaselityksenä uskonnollisiksi luokiteltavien kulttuurientiteettien horisontaalis-vertikaaliselle menestyksellisyydelle.

<sup>519</sup> Barrett (2008) pyrkii artikkelissaan paitsi systematisoimaan ja yhdenmukaistamaan, myös kvantifioimaan intuitionvastaisuuden käsitettä. Tätä kvantifiointijärjestelmää testanneiden Burdettin & Porterin & Barrettin (2009) tulosten perusteella optimaalisesti intuitionvastaisten konseptien intuitionvastaisuusarvo on 1–2, eli niissä esiintyy yhdestä kahteen kategoriasiirtoa tai -rikkomusta; yhdenkään menestyneen kulttuurientiteetin arvo ei ollut  $\geq 4$ . Aiemmissa tutkimuksissa ei ole käytetty yhtä systemaattista ja siten täysin vertailukelpoista intuitionvastaisuuden laskentatapaa, mutta niissäkin kelpoisiksi havaitut MCI-konseptit osuvat pääsääntöisesti tähän optimaalisuushaarakkaan. ”Erittäin intuitionvastainen” -käsitteellä tarkoitan kulttuurientiteettejä, joiden intuitionvastaisuusarvo on neljä tai enemmän.



entiteetteihin. Muutamia kandidaatteja kuitenkin on. Kyseiset konseptit sekä sellaisia sisältävät kertomukset näyttäisivät pärjäävän kilpailijoitaan paremmin erityisesti pitkäaikaissäilytys- ja palautusvaiheissa. Tämä voisi olla seurausta siitä, että konseptin lievä intuitionvastaisuus saa deklaratiiviset muistijärjestelmät tekemään tallennusvaiheessa ylimääräistä prosessointityötä, mikä edesauttaa verrattain kestävä ja helposti löydettävän muistijäljen muodostumista. Lisäksi intuitionvastaisten konseptit edustavat jo määritelmällisesti tavanomaisista aistiärsykeistä poikkeavaa syötetyyppeä, mistä syystä ne saattaisivat etenkin oikeanlaisessa kontekstissa tulla intuitiivisia kilpailijoitaan useammin havaituiksi ja vetää tehokkaammiin puoleensa tarkkaavaisuutta. Intuitionvastaisten toimijoiden ja sellaisia sisältävien kertomusten lisäetu taas perustunee tavalla tai toisella nykyihmismielen laaja-alaiseen agenttipainottuneisuuteen, johon olen viitannut aiemminkin.<sup>520</sup>

Koska kertomusmuotoisten, optimaalisesti intuitionvastaisia konsepteja ja erityisesti agentteja sisältävien kulttuurientiteettien menestyksellisyys on sekä varsin hyvin todennettu että purettavissa potentiaaliin osaprosesseihin ja kognitiivisiin mekanismeihin, katson myyttien kulttuurievoluutiivisen menestyksellisyyden perustuvan osaltaan kyseisten entiteettien määrittävimpien sisältöelementtien niille suomiin eloonjäämis- ja mahdollisesti myös lisääntymisetuihin. Myyttien määrittävimmat sisältöelementit auttavat selittämään erityisesti niiden vertikaalista menestyksellisyyttä sekä sitä, mistä ne saavat kilpailuetua suhteessa muihin narratiivisiin kulttuurientiteetteihin.

Monien epävarmuustekijöiden vuoksi on mahdotonta sanoa, mikä kulloinkin oli intuitionvastaisten konseptien tarkka lukumäärää kantamuoto–Markus-runkohaarassa periytyneessä viimeinen ateria -kertomuksessa. Kuten seuraavaksi argumentoin, intuitionvastaisia konsepteja oli tuolloin kertomuksessa

---

<sup>520</sup> CSR:n standardimallin mukaisesti MCI-efektin katsotaan pääsääntöisesti olevan nykyihmislajin kognitiivisten adaptaatioiden sivutuote, mutta efektin ultimaattisia ja niistä juontuvia proksimaattisia syitä on toistaiseksi tutkittu varsin vähän. Poikkeuksena ks. esim. Harmon-Vukićin & Upalin & Sheehanin (2012) evoluutiobiologiasta nouseva hypoteesi sekä sitä testaava koesarja, jonka loppuyhteenvedossa he katsovat, että ”minimally counterintuitive concepts enjoy a memory advantage because such ideas require additional processing.” MCI-teorian muotoiluissa, testauksissa ja sovelluksissa MCI-konseptien kelpoisuusedun esitetään perustuvan muutamaa välttämättä sanoitettuihin kognitiivisiin prosesseihin. Useimmin mainitut syyt ovat huomiotaherättävyys (”attention-grabbing”) ja mieleenpainuvuus (”memorable”). Koeasetelmissa ei kuitenkaan yleensä erotella havainto-, tarkkaavaisuus- ja muistiprosessien osuuksia. Viittaamani MCI-tutkimusten perusteella juuri tallennus-, *pitkäaikaissäilytys*- ja palautusedun yhdistelmä vaikuttaisi olevan keskeisessä osassa; havaituksi tulemisesta ja tarkkaavaisuuseduista ei ole vastaavanlaista empiiristä evidenssiä, vaan niitä koskeva spekulointi perustuu pitkälti teoreettisiin argumentteihin. MCI-konseptien ja -kertomusten kommunikoitavuuspotentiaalista

yhdestä kolmeen kappaletta. Epävarmuustekijöistä huolimatta se siis mahtui koko ajan siihen kulttuurievoluutiivisen kelpoisuuden optimaalisuushaarukkaan, jota aiemmissa tutkimuksissa on kertomuksille ehdotettu.<sup>521</sup>

Leipä kuuluu intuitiivissa päättelykategorioissa kiinteisiin ei-elollisiin objekteihin, ja ”minun ruumiini” -lauselma yhdistyy taas selkeästi ihmispersoonien kategoriaan, joten kirjaisellisesti ymmärrettynä εἶμι-verbi tekee leipälauselmasta ontologisen sekoituksen ainakin teknisesti tarkasteltuna. Sama pätee Markus–Matteus-haaran maljalauselmaan. Mainitsemani epävarmuus alkaa tässä tapauksessa jo siitä, ettei ole täysin selvää, prosessoituvatko tällaiset sekoiterepliikit nykyihmiskognitiossa intuitionvastaisina entiteetteinä vai eivät.<sup>522</sup> Toinen konseptien tarkkaa lukumäärää koskeva epävarmuustekijä on se, ettei maljalauselman täsmällistä mutatoitumisajankohtaa kantamuoto–Markus-runkohaarassa ole mahdollista selvittää. Paavalin käyttämässä vaikeaselkoisessa maljalauselmassa ei välttämättä ole ontologisten päättelykategorioiden rikkomuksia, eikä kantamuodon vähänkään tarkempaa sanamuotoa ole mahdollista selvittää. Markuksen evankeliumista tekemieni havaintojen pohjalta voi kuitenkin varsin perustellusti katsoa, ettei ”tämä on minun vereni” -tyylisessä maljalauselmassa ollut 70-luvulle tultaessa kyse enää aivan tuoreesta innovaatiosta, joten siihen johtaneiden mutaatioiden voi olettaa tapahtuneen kantamuoto–Markus-runkohaarassa kohtuullisen varhain.

Kolmas ja kelpoisuuden kannalta kriittisin epävarmuustekijä liittyy siihen, että on olemassa ainoastaan epäsuoraa ja siten kohtuullisen epävarmaa evidenssiä siitä, miten kertomuksen eloonjäämis- ja lisääntymisalustoina kantamuoto–Markus-runkohaarassa toimineet yksilöt pääsääntöisesti ymmärsivät ”tämä on minun” -lauselmat. Intuitionvastaisuuden suoma kelpoisuusetu näyttäisi edellyttävän sitä, että yksilö tulkitsee kategoriasekoitukset kirjaimellisesti eikä metaforina, joten kysymys on hyvin olennainen.<sup>523</sup> Seuraavaksi argumentoin sen

---

kielivät puolestaan niiden pärjääminen tiedonsiirtoketjuissa sekä epäsuorasti myös vahva edustus erilaisissa kansantarina-aineistoissa.

<sup>521</sup> Norenzayan et al. (2006, 535–536) mukaan optimaalisuushaarukka on 2–3 konseptia per kertomus; Burdettin & Porterin & Barrettin (2009) aineistossa haarukka on kokonaisuudessaan jopa 0–11, mutta varsinainen optimaalisuusalue 0–4: keskiarvo on 1,59 intuitionvastaista konseptia per kertomus, 31,5 % kertomuksista sisältäessä yhden konseptin ja 24,7 % kaksi.

<sup>522</sup> MCI-teorian puitteissa käsitellyt ja koeasetelmissa käytetyt intuitionvastaiset entiteetit ovat olleet valtaosin erilaisia agentteja ja artefakteja, jollaisiin Boyerin (1994; 2001) alkuperäinen teorianuotoilu keskittyy; leipä- ja maljalauselmien kaltaisia entiteettejä ei ole juurikaan testattu, vaikka teknisesti ne täyttävät yhtälailla intuitionvastaisuuden kriteerit.

<sup>523</sup> Esim. ”thirsty door”, varsin yleinen testientiteetti MCI-teoriaan liittyvissä koeasetelmissa, on intuitionvastainen konsepti vain kirjaimellisesti ymmärrettynä, ei vaikkapa silloin, kun yksilö tulkitsee janoisuuden viittaavan metofoorisesti siihen, että kirskuva ovi kaipaa öljyä (tähän

puolesta, että kirjaimellisia tulkintoja esiintyi jo varhain ja ne olivat kohtuullisen korkeafrekvenssisia. Ensimmäinen ja perustavin syyni tähän on se, ettei itse lauselmassa tai niiden kehyskertomuksessa ole mitään sellaista, mikä kehottaisi tulkitsemaan niitä ensisijaisesti saati ainoastaan metaforina.

Toinen perusteeni on se, ettei kirjaimellinen tulkinta olisi ollut lauselmien ajallis-maantieteellis-kulttuurillisessa kontekstissa mitenkään erityisen outo. Kuten pohjustusluvussani mainitsin, näyttäisi senkaltaisia uskomuksia, joissa yli-inhimillisen toimijan ajateltiin olevan jollain konkreettisella tavalla läsnä tietyissä ruoka- ja juoma-aineissa, esiintyneen kreikkalais-roomalaisessa maailmassa pitkään, joskin niiden levinneisyyttä ja frekvenssiä imperiumin itä- ja koillisosissa ensimmäisen vuosisadan puolivälin tietämillä on käytännössä mahdotonta arvioida.<sup>524</sup> Ajatus yli-inhimillisen toimijan nauttimisesta ruoka- tai juoma-aineen mukana ei vaikuttaisi olleen täysin vieras myöskään ensimmäisen vuosisadan juutalaisuudessa. Sellainen esiintyy Neljännessä Esran kirjassa, ensimmäisen vuosisadan lopulla laaditussa, alun perin ilmeisesti hepreaksi kirjoitetussa mutta kokonaisuudessaan ainoastaan latinankielisenä käännöksenä säilyneessä apokalypsissa.<sup>525</sup> Teoksen lopussa profeetta Esra pyytää, että Jumala ”lähetää pyhän hengen minuun” (*inmitte in me spiritum sanctum*), jotta hän voi valmistaa uudelleen temppelin mukana tuhoutuneet kirjoitukset (4. Esr. 14:22). Esra saakin juotavakseen maljan ”täynnä jotakin veden kaltaista, mutta väriltään kuin tulta” (4. Esr. 14:39), ja kykenee sen nautittuaan sanelemaan neljäkymmenen päivän ajan yhtäjaksoisesti pyhiä tekstejä viidelle vuorottelevalle kirjurille (4. Esr. 14:40–44). Teofagia-tyyppisiä ja elintarvikevälikkeisen henkipossession kaltaisia kulttuurientiteettejä oli siis tarjolla, ja ne todistettavasti olivat vähintäänkin jossain määrin säilymis- ja lisääntymiskykyisiä.

Kolmas perusteeni on se, että leipä- ja maljalauselmien kirjaimellisista tulkinnoista on jälkiä sekä ensimmäisen ja toisen vuosisadan taitteilta että 50-luvulta. Varhaisimmat eksplisiittisiksi laskemani esiintymät ovat Johanneksen evankeliumin kuudennessa luvussa (Joh. 6:26–58), jonka runsasta ja graafista liha- ja veritematiikkaa käsittelin jo aiemmin, sekä sanastoltaan tältä osin varsin

---

kiinnittävät huomiota Hornbeck & Barrett 2013, 19). Upal (2007) taas havaitsi, että MCI-konseptit menettivät kelpoisuusetuaan mieleenpalautustehtävässä, jos konteksti ohjasi koehenkilöt tulkitsemaan ne metaforisesti.

<sup>524</sup> Myös sitä on toki haastavaa arvioida, kuinka monet yksilöt lopulta ottivat tällaiset uskomukset vakavasti. Esim. aiemmin jo viittaamani Ciceron (*De Natura Deorum* III, 41) pilkallinen sävy kielii kuitenkin epäsuorasti siitä, että monet tosiasiaa pitivät viljaa Ceres-jumalan tai viiniä Liber-jumalan ilmenemismuotoina.

<sup>525</sup> Johdanto-opillisista kysymyksistä ks. Stone 1990.

johanneslaisissa Ignatioksen kirjeissä. Smyrnalaiskirjeessään (7:1) Ignatios hyökkää niitä vastaan, jotka ”eivät tunnusta kiitosaterian (μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν) olevan meidän pelastajamme Jeesuksen Kristuksen lihaa” (σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Roomalaiskirjeessään (7:3) hän sanoo puolestaan kaipaavansa ”Jumalan leipää” (ἄρτον θεοῦ), eli sellaista, joka ”on Jeesuksen Kristuksen lihaa” (ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ) sekä haluavansa ”juotavakseen” (πόμα) ”hänen vertaan” (τὸ αἷμα αὐτοῦ). Aiemmin argumentoin sekä Johanneksen evankeliumin kuudennen luvun laatineen tahon että Ignatioksen altistuneen vähintäänkin kohtullisessa määrin Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä lähtöisin olleelle informaatioesitykselle, ja ainakin kuudennen luvun laatija oli saanut merkittävästi informaatioesitystä myös Markuksen evankeliumista.<sup>526</sup> Fylogeneettisen yhteyden vuoksi Johanneksen ja Ignatioksen liha- ja veritematiikan voikin varovasti mutta perustellusti katsoa tulkitsevan sellaisia leipä- ja maljalauselmia, jotka olivat varsin samansisältöisiä kuin kantamuoto–Markus-runkohaarassa.

Jo Paavalilta näyttäisi löytyvän vahvoja viitteitä kirjaimellisten tulkintojen olemassaolosta. Paavalin kielenkäytössä ”Kristuksen ruumis” on ennen kaikkea ideaalin kulttiyhteisön vertauskuva (1. Kor. 6:15; 12:12–27; Room. 12:5), ja korinttilaisten ateriakäyttäytymistä kritisoivan kirjekontekstin (1. Kor. 11:18–22; 11:33–34) perusteella tämäntyyppinen ajatus ulottuu myös leipä- ja maljalauselmien tulkintoihin (1. Kor. 11:28–29). Toisaalta Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä on muutamia sellaisiakin jakeita, jotka vihjaavat Paavalin ja hänen yleisönsä tulkinneen niin leipä- kuin maljalauselmaakin myös selvästi kirjaimellisemmin. Mitään Johanneksen evankeliumin kuudennen luvun, Ignatioksen kirjeiden saati myöhempien transsubstantiaatio-oppien kaltaisia ajatuksia Paavalilla ei toki esiinny, mutta erityisesti jakeiden 1. Kor. 10:1–14 ja 1. Kor. 10:15–21 sekä osaltaan myös jakeen 1. Kor. 12:13 perusteella on melko selvää, että Paavali ja korinttilaiset uskoivat Kristus-kulttien yhteisaterioilla nauttimiensa elintarvikkeiden liittyneen Jeesuksen anatomiaan läheisemmin kuin vain symbolisesti.

Jakeet 1. Kor. 10:1–14 ja 1. Kor. 10:15–21 ovat oikeastaan yksi kokonaisuus, jossa Paavali käsittelee epäjumalanpalvontaa. Hänen erityisenä

---

<sup>526</sup> Markus–Ignatios-yhteydestä on hyvin vaikea sanoa mitään suuntaan tai toiseen (tästä lyhyesti ks. Foster 2005, 181–182).

huolenaiheenaan on kultillinen yhteisateriointi. Jakeissa 1. Kor. 10:1–14 Paavali varoittaa korinttilaisia tuudittautumasta kasteen ja kulttiaterioidinnin tuomaan turvallisuuden tunteeseen.<sup>527</sup> Hän puhuu ensin jakeissa 1. Kor. 10:1–5 siitä, miten israelilaiset autiomaavaelluksellaan ”kastettiin” (βαπτίζω) ja miten he ”söivät hengellistä ruokaa” (πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον) ja ”joivat hengellistä juomaa” (πνευματικὸν ἕπιον πόμα), mutta siitä huolimatta Jumala ei ollut useimpiin heistä tyytyväinen. Samassa yhteydessä (1. Kor. 10:4) Paavali sanoo, että israelilaiset itse asiassa nauttivat vaelluksellaan nestettä, joka oli peräisin suoraan ja konkreettisesti Kristus-olennosta, sillä Paavalin mukaan kansalle tuota ”hengellistä” (πνευματικός) juomaa vuodattanut ”kallio oli Kristus” (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός). Mikään itse virkkeessä, sen lähikontekstissa tai koko autenttisessa kirjekorpuksessa ei viittaa siihen, että väitteessä olisi kyse pelkästä Paavalin allegoriasta.<sup>528</sup> Kertomus juotavaa tarjoavasta Kristus-kalliosta osoittaaakin minimissään sen, että leipä- ja maljalauselmien kirjaimellinen tulkinta olisi sopinut erinomaisesti hänen teologiansa raameihin.

Katson, että jakson pohjalta voi esittää perusteluja tätä pidemmällekin menevän väitteen puolesta. Ensinnäkin Paavali käyttää autiomaakertomuksesta tekemäänsä tulkintaa paitsi johdantona myös varoittavana tapausesimerkkinä, mitä alleviivaavat hänen τύπος- ja τυπικῶς-sanansa (1. Kor. 10:6; 10:11). Paavali haluaa selvästi luoda kuvan israelilaisten menneisyyden ja korinttilaisten nykytilanteen vastaavuudesta. Toiseksi Paavalin adversatiivinen ἀλλά-partikkeli jakeen 1. Kor. 10:5 alussa korostaa sitä, että hänen jakeissa 1. Kor. 10:5–10 luettelemansa negatiiviset tapahtumat ovat jyrkästi vastoin sitä, mitä niitä edeltävien jakeiden 1. Kor. 10:1–4 perusteella voisi odottaa. Paavalin

<sup>527</sup> Varioin tässä Räisäsen (2010, 188) muotoilua: ”Paul – warned about the false security that could result from trusting in the mere performance of the [baptism] rite.”

<sup>528</sup> Kyseisen virkkeen ohella πέτρα-substantiivi esiintyy autenttisessa Paavali-korpuksessa ainoastaan jakeessa Room. 9:33, jossa Paavali melko vapaasti yhdistellen siteeraa LXX:n kohtia Jes. 28:16 ja 8:14, ja puhuu niin ikään Kristuksesta ”kalliona”. Tässä tapauksessa kyse on ilman muuta metaforisesta kielenkäytöstä, mutta jakeen Room. 9:33 perusteella ei voi tehdä sellaista johtopäätöstä, että asia olisi näin myös jakeen 1. Kor. 10:4 kohdalla, sillä jakeessa Room. 9:33 on kyse Paavalin Jesajan kirjasta – jo alun perin hyvin metaforisesta kirjoituksesta – tekemästä profetiatulkinnasta, eräänlaisesta dekryptauksesta, kun taas jakeissa 1. Kor. 10:1–5 Paavalin viittauskohteena on proosakertomus, johon hän myös itse suhtautuu paitsi luotettavana, myös selväsanaisena kuvauksena menneisyyden tapahtumista. Esim. Räisänen (2010, 214) katsoo jakeeseen 1. Kor. 10:4 liittyen vastaavalla tavalla, että ”Paul – presupposes that Christ was *in a real, not just in a symbolic*, sense present during the desert wandering of the people of Israel, nurturing them in the form of the rock from which they could miraculously drink” (kursiivi lisätty). Myös esim. Fitzmyerin (2008, 383) mukaan ” Paul thinks that Christ was actually the accompanying rock.”

ajatuksenjuoksun jakeissa 1. Kor. 10:1–14 onkin mielekkäintä tulkita menevän niin, että koska kasteen ottaminen sekä taivaasta tulleen leivän syöminen ja Kristuksesta vuotaneen nesteen juominen eivät riittäneet suojaamaan israelilaisia lankeemukselta, ei korinttilaistenkaan pidä kuvitella olevansa turvassa. Nähdäkseni jakeet 1. Kor. 10:1–5 ovat johdonmukainen osa Paavalin argumentaatiota vain, mikäli niiden taustalla on itsestäänselvytenä pidetty ajatus siitä, että korinttilaisetkin nauttivat kulttiaterioillaan elintarvikkeita, joiden sekä Paavali itse että hänen yleisönsä uskoivat olevan peräisin Kristuksesta tavalla tai toisella. Miksi Paavali muuten nostaisi esiin koko manna-kertomusta saati väittäisi juotavaa israelilaisille tarjonneen kallion olleen itse Kristus?

Huomionarvoista on vielä se, että yllä käsittelemissäni jakeissa juuri nestemäiset elintarvikkeet ovat kaikkein suorimmin peräisin Kristuksesta, vaikka Paavalin käyttämän viimeinen ateria -kertomuksen vaikeatulkintainen maljalauselma ei ”tämä on minun ruumiin” -lauselmasta poiketen tällaista ajatusta välttämättä sisällä. Myös jae 1. Kor. 12:13, joka ilmaustensa ja hyvin mahdollisen kaste & kulttiateria -rakenteensa osalta muistuttaa jakeita 1. Kor. 10:1–14, vihjaa juuri viinin ja yli-inhimillisen toimijan välisestä läheisestä yhteydestä. Jakeessa 1. Kor. 12:13 Paavali sanoo aiemmin mainitsemani Neljännen Esran kirjan possessiokohtaukselta kuulostavasti, että ”me kaikki olemme saaneet juoda yhtä henkeä” (πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν). Paavalin viittauskontekstina on tässä mitä ilmeisimmin juuri kulttiateria, sillä saman jakeen alkuosassa hän puhuu siitä, miten ”kaikki on yhdessä Hengessä kastettu yhdeksi ruumiiksi” (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν).

Jakeet 1. Kor. 10:15–21 ovat toinen pääargumenttini kirjaimellisten lauselmatulkingtojen varhaisen esiintymisen puolesta. Katson niiden kertovan siitä, että Paavali ja hänen yleisönsä uskoivat vakavasti ottamiensa yli-inhimillisten toimijoiden voivan olla läsnä tietynlaisissa elintarvikkeissa ja vaikuttaa niiden kautta. Kyseinen jakso ja siitä johtamani väite liittyvät kiinteästi samaisen kirjeen laajempaan, vaikeaselkoiseen ja osin ristiriitaiseenkin keskusteluun, jota Paavali käy epäjumalille uhratuista elintarvikkeista (1. Kor. 8:1–13; 10:15–33), joten jakeiden 1. Kor. 10:15–21 ohella sivuan myös tätä keskustelua kysymyksenasetteluni edellyttämiltä osin.<sup>529</sup>

---

<sup>529</sup> Jakeita 1. Kor. 8:1–13 ja 1. Kor. 10:15–33 koskevan eksegeettisen debatin mittavuus ja sitä kautta ise asian haastavuus käy havainnollisesti ilmi esim. Goochin (2006, 135–155) tutkimuskatsauksesta; ks. myös esim. Fitzmyer 2008, 332; Räisänen 2010, 285–288.

Jo aiemmin argumentoin, että uhritematiikalla oli merkittävä rooli viimeinen ateria -kertomuksen synnyssä. Jakeissa 1. Kor. 10:15–21 Paavali rinnastaa huomiota herättävän suoraan Kristus-kulttien yhteisaterioilla käytetyn leivän ja viinin niihin elintarvikkeisiin, joita nautittiin pakanajumalien kultteihin liittyneillä yhteisaterioilla sekä Jerusalemin temppelikultin yhteydessä.

Kysymyksenasetteluni kannalta on erityisen mielenkiintoista se, että Paavali ulottaa rinnastuksensa elintarvikkeiden menustatuksesta myös niiden ominaisuuksiin. Ateriamenuissa ”Herran malja” vastaa ”demonien maljaa” (1. Kor. 10:21) ja murrettu leipä uhrilihaa tai muuta uhrattua ruoka-ainetta (1. Kor. 10:17–19), minkä lisäksi maljan, leivän ja Kristuksen välinen kytkös on luonteeltaan vastaavanlainen kuin uhratun elintarvikkeen ja uhrauksen kohteeksi uskotun yli-inhimillisen toimijan – tässä tapauksessa Israelin Jumalan tai demonin – välinen kytkös. Paavali käyttää tästä kytköksestä varsin laveamerkityksisiä ja vaikeatulkintaisia sukulaissanoja κοινωνία ja κοινωνός, jotka karkeasti määritellen viittaavat kahden tai useamman entiteetin läheiseen yhteyteen tai kanssakäymiseen: se voi olla niin konkreettista kuin abstraktiakin.<sup>530</sup>

Κοινωνία- ja κοινωνός-sanojen merkitykset eivät ole yksiselitteisiä myöskään jakeissa 1. Kor. 10:16–20,<sup>531</sup> mutta lause- ja asiayhteyden perusteella katson Paavalin viittaavan niillä tässä kohtaa hyvin konkreettiseen, kontaminaation kaltaiseen yhteyteen, jonka hän uskoo muodostuvan yli-inhimillisen toimijan ja sellaiselle uhrattuja elintarvikkeita nauttivan aterioitsijan välille. Jakeessa 1. Kor. 10:16 Paavali esittää ensin retorisen, tuntemansa viimeinen ateria -kertomuksen ydinsanastosta koostuvan kysymyksen siitä, eivätkö ”siunauksen malja” (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) ja ”leipä jonka murramme” (τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν) ole ”yhteys” (κοινωνία) ”Kristuksen

---

<sup>530</sup> Sanojen merkityskenttä on laaja jo autenttisen Paavali-korpuksen sisällä: vrt. esim. 2. Kor. 6:14 ja Room. 15:26 sekä Filem. 1:17 ja 2. Kor. 1:7. Sanojen merkityskenttien ja arkisten käyttöyhteyksien laajuudet kreikkalais-roomalaisessa maailmassa tulevat hyvin ilmi Ogereaun (2015) artikkelista, jossa hän tekee yhteenvetoa κοινωνία-sanan ja sen sukulaissanojen käytöstä piirtokirjoitusten ja papyrusten kaltaisissa dokumentaarisissa lähteissä; hän mm. kritisoi myöhemmän κοινωνία-teologian yksioikoista ja anakronistista soveltamista Paavalin kirjeisiin. Vrt. esim. Smithin (2003, 54–55) symposion-kirjallisuudesta, eli varsin elitistisistä lähteistä nouseva tulkinta, jonka mukaan κοινωνία on aterioitsijoiden yhteisöllisyyttä ja keskinäistä solidaarisuutta kuvaava teknisluonteinen termi. *LSJ*:n κοινωνία-sanalle antamia perusmerkityksiä ovat mm. ”communion”, ”association”, ”partnership”, ”sexual intercourse” ja ”charitable contribution”; κοινωνός-sanalle annettuja merkityksiä ovat mm. ”companion”, ”partner” ja ”familiar spirit”.

vereen” (τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ) ja ”Kristuksen ruumiiseen”(τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Jakeessa 1. Kor. 10:18 Paavali viittaa Jerusalemin temppelipapiston oikeuteen nauttia osansa uhrieläimistä, kun hän kysyy jälleen retorisesti, ”eivätkö uhreja syövät ole yhteydessä alttariin” (οὐχ οἱ ἐσθίωντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν). Heti perään (1. Kor. 10:20) Paavali sanoo, että pakanat uhraavat Jumalan sijaan demoneille ja ettei halua korinttilaisten ”joutuvan yhteyteen demonien kanssa” (κοινωνοὺς τῶν δαίμονίων γίνεσθαι). Paavali yrittää siis vakuuttaa korinttilaisia epäjumalille uhrattujen elintarvikkeiden nauttimisen vaarallisuudesta väittämällä, että ne ovat kuin heidän tuntemansa murrettu leipä ja siunauksen malja tai Jerusalemin temppelin ruokauhrit, joissa Kristuksen tai Israelin Jumalan tilalla ovat demonit.

Leipä- ja maljalauselmätulkintojen jäljittämisen kannalta olennaisinta on se, että Paavali korostaa aterioitsijoiden ja yli-inhimillisten toimijoiden välisen yhteyden syntyvän nimenomaan kulttiaterioilla nautittujen elintarvikkeiden, ei niihin liittyvien eläin- ja juomauhrien tai muiden palvontamenojen kautta.<sup>532</sup> Tässäkin Paavalin kokonaisargumentin toimivuus edellyttää sitä, etteivät korinttilaiset tulkinneet leivän, maljan sisällön ja Jeesuksen anatomian välistä yhteyttä pelkästään symboliseksi. Aivan kuten jakeissa 1. Kor. 10:1–14, myös jakeissa 1. Kor. 10:15–21 leipä- ja maljalauselmien tulkinnat ovat Paavalille argumentoinnin väline eivätkä sen kohde. Paavali ei millään tavalla perustele, propagoi tai edes esittele ei-symbolisia lauselmätulkintoja, vaan hän käsittelee niitä itsestäänselvyyksinä, kaikkien osapuolten jakamina premisseinä, joista käsin varsinaisen argumentin voi johtaa. Tämä seikka on kysymyksenasetteluni kannalta erittäin olennainen siksi, että se kertoo kirjaimelliseen suuntaan kallistuneiden lauselmätulkintojen olleen korinttilaisten keskuudessa valtavirtaa ja siten todennäköisesti myös muissa Paavalin ydinvaikutuspiiriin kuuluneissa Kristus-yhteisöissä suhteellisen korkeafrekvenssisia.

Yksi lauselmätulkintoihin ja sitä kautta koko kelpoisuuskysymykseen liittyvä haaste on vielä se, että jakeista 1. Kor. 10:15–21 tekemäni johtopäätös on ristiriidassa sen kanssa, mitä Paavali on hieman aiemmin sanonut epäjumalille uhratuista elintarvikkeista (1. Kor. 8:1–13), sekä osittain myös sen kanssa, mitä

---

<sup>531</sup> Myös Ogereau (2015, 291) ehdotus käsittelemiäni jakeita koskien on varsin epäspesifi: ”It may be simply observed that texts such as 1 Cor 10:16–21 could be further illuminated by idiomatic usage of κοινωνία (and its cognates) in cultic inscriptions.”



hän sanoo pian tämän jälkeen (1. Kor.10:23–32). Tätä ristiriitaa ei mielestäni pidä yrittää selittää väkisin pois, vaan sekä lähde-evidenssin kannalta rehellisin että *Homo sapiens* -kognition toiminnan näkökulmasta perustelluin ratkaisu on katsoa, että Paavalilla(kin) oli loogisesti ristiriitaisia mielensisältöjä, hänen(kään) reflektiivinen teologiansa ei ollut täysin sopusoinnussa refleksiivisten arkiuskomusten kanssa,<sup>533</sup> eikä johdonmukaisuus aina ollut Paavalin(kaan) argumentaation vahvin osa-alue.<sup>534</sup> Kuten olen selittänyt, nykyihmismieli on taipuvainen *post hoc* -tyyppiseen päättelyyn. Uhrattujen elintarvikkeiden tapauksessakin Paavalin argumentaatio näyttäisi kulkevan valmiiksi lukitusta, pelko- ja inhoemootioiden pohjalta oikeaksi koetusta lopputuloksesta kohti sitä rationalisoivia perusteluja: pakanajumalille uhratut elintarvikkeet tuntuvat vaarallisilta, joten ne ovat sellaisia, syystä taikka toisesta.

Työekonomisesti ja mahdollisimman tarkoituksenmukaisesti yksinkertaistettu tulkintani kahdeksannen ja kymmenennen luvun välisestä ristiriidasta on se, että jakeissa 1. Kor. 8:1–8 Paavali joutuu vielä myötäilemään kysymyksen esittäneiden korinttilaisten sallivaa näkemystä, koska hän ei pysty kiistämään näiden käyttämien korkeateologisten perustelujen validiutta. Korinttilaisten esittämän ja Paavalin tässä kohtaa allekirjoittaman perusteluketjun mukaan ruuan ja juoman uhraaminen jumalankuville ei voi millään tavalla saastuttaa elintarvikkeita, koska uhritoimitusten vastaanottajiksi uskottuja pakanajumalia ei ole olemassa (1. Kor. 8:4). Tästä pintapuolisesta myötämielisyydestään huolimatta Paavali tulee myös jaksossa 1. Kor. 8:1–13 paljastaneeksi rivien välissä sen, että hän pitää ensisijaisena uhkana nimenomaan epäjumalille uhrattujen elintarvikkeiden nauttimista, ei niinkään jumalankuviin kohdistettuja palvontamenoja (1. Kor. 8:9–11).<sup>535</sup> Erittäin olennaista on lisäksi se, ettei mikään viittaa Paavalin tai hänellä kysymyksen esittäneiden korinttilaisten kiistäneen itse uhraamisen instrumentaalista toimivuutta tai elintarvikkeiden yli-inhimillisen kontaminoitumisen periaatteellista mahdollisuutta. Kun Paavali

---

<sup>532</sup> Esim. Gooch (2006, 86–87) tekee hieman erilaisen argumentaation pohjalta varsin samansuuntaisen loppupäätelmän.

<sup>533</sup> Ks. erityisesti Barrettin (1999) tutkimukset nk. ”teologisesti korrektien” uskomusten ja arkiuskomusten eroista; ks. myös esim. Pyysiäinen 2004b.

<sup>534</sup> Gooch (2006, 84) lausuu hyvin samansuuntaisesti Ensimmäisen korinttilaiskirjeen 8. ja 10. luvun problematiikkaan pureutuvassa monografiassaan: ”Where passion and persistence count Paul is effective; where our own standards of consistency and logical development are applied Paul’s arguments are less effective.”

<sup>535</sup> Kyseisissä jakeissa Paavali sanoo, että vailla tietoa oleva heikko veli rohkaistuu jälleen syömään epäjumalille uhrattua ruokaa, ja juuri se tuhoaa hänet. Tästä havainnosta kuuluu kunnia Goochin (2006, 87) monografialle.

jakeissa 1. Kor. 10:16–22 lausuu aiempaa selvästi jyrkemmän näkemyksen uhratuista elintarvikkeista ja pakanajumaliin liittyvistä yhteisaterioista, hän ei sano uhraamismekanismin toimivan sittenkin tai elintarvikkeiden voivankin kontaminoitua, sillä debatin kumpikaan osapuoli ei ole näitä seikkoja kyseenalaistanut alun perinkään, vaan hän muokkaa ainoastaan kantaansa, joka koskee pakanoiden suorittamien uhritoimitusten vastaanottajien olemassaoloa (1. Kor. 10:19–20).

Mistä Paavalin sitkeältä vaikuttava pelko epäjumalille uhrattuja elintarvikkeita kohtaan perimmiltään kumpusi? Mihin ylipäättään perustui varsin populaarina näyttäytyvä uskomus elintarvikkeista yli-inhimillisten toimijoiden välittäjäaineina? Miten leipä- ja maljalauselmien kirjaimelliset ja siten intuitionvastaiset tulkinnat olisivat voineet menestyä informaatiopöleissa, joissa niillä mitä ilmeisimmin ei vielä ollut tukenaan leipä–ruumis- ja viini–verimuutosten mekanismeja selittäviä, uskonnollisten eksperttien formuloimia teologisia teorioita?

Näiden kolmen toisiinsa kytkeytyvän kysymyksen vastaus saattaisi piillä *Homo sapiens* -kognition lajityypillisiin piirteisiin lukeutuvissa essentialistisissa päättelytaipumuksissa sekä niihin liittyvissä tartunta- ja kontaminaatiomekanismeissa. Yksinkertaistaen ilmaistuna nykyihmismieli on taipuvainen essentialistiseen ajatteluun, eli olettamaan objekteille jonkinlaisia muuttumattomia, aistien saavuttamattomissa olevia mutta silti kausaalisesti aktiivisia olemuksia, jotka tekevät niistä niitä mitä ne ovat. Lisäksi nykyihmismieli tuottaa herkästi erilaisia tartunta- ja kontaminaatio-oletuksia. Lajityypillisille päättelytaipumuksille luonteenomaisesti nämäkin kognitiiviset heuristiikat paitsi mahdollistavat kelpoisuuden kannalta suotuisten ratkaisujen tekemisen nopeasti niukan informaation pohjalta, myös tuottavat siinä sivussa virhepäätelmiä.<sup>536</sup>

Yksi tällaisten virhepäätelmien tavanomainen muoto ovat maagiset tartunta- ja kontaminaatioukomukset, joiden mukaan persoonallisiin toimijoihin luokiteltavien entiteettien essentiaa ja sitä myötä näiden ominaisuuksia oletetaan voivan siirtyä ei-elollisiin objekteihin ja niiden välityksellä edelleen toisiin

---

<sup>536</sup> Taipumukset voi turvallisesti laskea nykyihmisen lajityypillisiin piirteisiin, sillä kuten Gelman (2013, 450) kiteyttää, ”several reviews note that psychological essentialism is empirically robust, developmentally privileged, culturally widespread, and difficult to eradicate.” Lisäksi vastaavia päättelytaipumuksia näyttäisi esiintyvän myös muilla isoihmisapinoilla (näin esim. Cacchione et al. 2016). Perusteoksena psykologisesta essentialismista ks. Gelman 2003;

persoonallisiin toimijoihin.<sup>537</sup> Sosiaalisen oppimisen avulla välittyvä informaatio ei poista virhepäätelmäherkkyyttä, mutta se vaikuttaa merkittävästi päätelmien kohteiden valikoitumiseen ja päätelmistä tehtäviin tulkintoihin.<sup>538</sup> Vaikkei asiaa ole tietenkään mahdollista todentaa, voi evoluutiobiologisten argumenttien sekä lukuisten ja hyvin kirjavista ajallis-maantieteellis-kulttuurillisista konteksteista peräisin olevien ruokasäännösesimerkkien perusteella olettaa, että elintarvikkeet olivat yksi keskeisistä maagisten tartunta- ja kontaminaatiouskomusten kohteista myös ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-roomalaisessa maailmassa.<sup>539</sup> Kysymyksenasetteluni tapauksessa nämä lajityypilliset, ontogeneettisesti hienosäätyvät mutta elintarvikkeisiin herkästi kohdistuvat virhepäätelmät selittävät Paavalin pelko- ja inhotuntemusten sitkeyttä sekä välittäjäaineuskomusten populaariutta. Ennen muuta maagiset tartunta- ja kontaminaatiouskomukset tarjoavat käyttäytymis- ja luonnontieteellisesti uskottavan vastauksen siihen, miten jo kantamuoto–Markus-runkohaaran muodostaneet varhaiskristityt olisivat voineet tulkita ”tämä on minun” -lauselmia kirjaimellisesti.

Lajityypillisten piirteiden huomioon ottaminen poistaa väitteeni keskeisiä vasta-argumentteja ja luo samalla vertikaalista konsilienssia. Maagiset tartunta- ja kontaminaatiouskomukset ja lähdehavaintoni muodostavatkin yhdessä varsin koherentin, selkeästi tiettyyn suuntaan kallistuvan kokonaisuuden. Epävarmuustekijöitä toki jää, mutta kun lauselmien kehyskertomuksesta, ajallis-maantieteellis-kulttuurillisesta kontekstista, ensimmäisen ja toisen vuosisadan

---

evoluutiopsykologisesta perpektiivistä ilmiötä teoretisoi esim. Quillien 2018; kohdennetummin tartunta- ja kontaminaatio-oletuksista ks. esim. Federin (2016) laaja-alainen artikkeli.

<sup>537</sup> Lukuisten erilaisten koeasetelmien sekä historiallisten ja etnografisten aineistojen perusteella tällaiset maagiset tartunta- ja kontaminaatio-uskomukset ovat nykyihmisajalla erittäin yleisiä, ja ne koskevat sekä vaikutuksiltaan negatiivisiksi (esim. ”Hitlerin villapaita”) että positiivisiksi (esim. Dalai Laman jäämistö) tulkittuja agentti–objekti–agentti-siirtymiä (ks. esim. Rozin et al. 1989; Nemeroff & Rozin 1994; Newman & Diesendruck & Bloom 2011; Bloom & Gelman 2008). Essentiasiiirtymän oletaminen liittyy monesti kosketukseen, mutta uskomuksen syntyminen ei välttämättä edellytä yksilöltä havaintoa tai uskomusta tartuttajan ja tartutettavan välisestä fyysisestä kontaktista (tämä kohdennetummin ks. esim. Stavrova et al. 2016).

<sup>538</sup> Sosiaalisessa oppimisessa leviävän informaation osuutta uskomuksissa korostavat esim. Waxman & Medin & Ross 2007; Feder 2016; uskonnolliseksi luokiteltavan essentialismin kohdalla tätä testasivat Chalik & Rhodes & Leslie 2017.

<sup>539</sup> Nykyihmismielen inhoemootiot sekä tartunta- ja kontaminaatiomekanismit ovat paljon *Homo-sukua* ja kädellisten nisäkäslahkoa vanhempaa perua. Niiden ultimaattiset syyt ovat mitä ilmeisimmin patogeenien ja parasiittien välttelyssä, josta turvallisten ruoka- ja juoma-aineiden tunnistaminen on muodostanut ja muodostaa olennaisen komponentin (tämä yleisesti ks. esim. Sarabian & Curtis & McMullan 2018). Psykologisen essentialismin ja erilaisten uskonnollisten ruokasäästöjen välistä syy-yhteyttä käsittelevät esim. Johnson et al. 2011. Blancke et al. (2015) taas selittävät moderneissa länsimaissa yleistä geenimuunneltujen elintarvikkeiden vastustusta psykologisella essentialismilla. Myös Bloom (2010) tarkastelee elintarvikkeisiin liittyviä

taitteilta 50-luvulle yltävästä lähdeaineistosta ja lajityypillisistä piirteistä rakentuvaa evidenssiä arvioi kokonaisuutena, on selvää, että se tukee väitettäni kirjaimellisten tulkintojen varhaisesta ja kohtuullisen runsaasta esiintymisestä. Siten katsonkin, että leipä- ja maljalauselmien optimaalinen intuitionvastaisuus antoi lauselmille ja siten myös niiden kehyskertomukselle eloonjäämis- ja lisääntymisetuja suhteessa niiden täysin intuitiivisiin ja erittäin intuitionvastaisiin kilpailijoihin. Lauselmien optimaalinen intuitionvastaisuus selittää sekä viimeinen ateria -kertomuksen menestyksellisyyttä kantamuoto–Markus-runkohaarassa että ruumis- ja veritematiikan menestyksellisyyttä irrallisina kulttuurientiteetteinä.

Viimeinen ateria -kertomuksen kolmas ja kyseisestä ominaisuudesta juontuvien kelpoisuusefektiensä suhteen kenties tärkein intuitionvastainen sisältöelementti on Jeesus-olento. Vaikka kantamuodon ja kantamuoto–Markus-runkohaaran päähenkilön täsmälliset ominaisuudet ovat suurelta osin tutkimuksen saavuttamattomissa, voi pari yleisluonteista, tutkimuskysymyksen kannalta relevanttia päätelmää kuitenkin tehdä. Kuten jo tutkimustehtävää muotoillessani osoitin, on kaikissa ensimmäisen vuosisadan viimeinen ateria -kertomuksissa päähenkilönä toimija, jonka ominaisuudet jollain tavalla rikkovat nykyihmiskognition intuitiivisia ontologioita. Autenttisen Paavali-korpuksen ja Markuksen evankeliumin vertailun, parsimonia-periaatteen sekä osaltaan myös muiden kanonisten evankeliumien Jeesus-kuvastojen pohjalta voikin käytännössä varmuudella todeta ainakin sen, että myös kantamuoto–Markus-runkohaarassa periytyneen kertomuksen päähenkilö oli intuitionvastainen toimija; mikäli toisenlaisia kertomusvariantteja esiintyi, ne hävisivät jälkiä jättämättä. Katsonkin, että myös päähenkilön intuitionvastaisuus selittää viimeinen ateria -kertomuksen menestyksellisyyttä heti sen ensimmäisistä vuosikymmenistä lähtien.

Pitkäaikaissäilyvyys- ja palautumiskapasiteettia lisänneen yleisen intuitionvastaisuuden ohella kantamuoto–Markus-runkohaaran päähenkilöllä näyttäisi samaisen fylogenia- ja parsimonia-argumentaation perusteella olleen myös yksi spesifi, juuri viimeinen ateria -kertomuksen kulttuurievolutiivisen kelpoisuuden kannalta erityisen edullinen intuitionvastainen ominaisuus. Sekä autenttisen Paavali-korpuksen että Markuksen evankeliumin Jeesus-olento vaikuttaisi tietävän muiden intentionaalisten agenttien teoista ja mielensisällöistä huomattavasti enemmän kuin hänen intuitiivisen psykologian pohjalta olettaisi

---

käsityksiä psykologisen essentialismin kautta: tähän liittyen hän jopa katsoo, että kannibalismi ”illustrates essentialist belief in its sharpest form” (Bloom 2010, 27).

tietävän (esim. 1. Kor. 4:5; Mark. 9:33–37; 14:18–21). Markuksen Jeesus osaa myös antaa hämmästyttävän tarkkoja ja oikeaan osuvia ennustuksia tulevista, kausaalisen vaikutuspiirinsä ulottumattomissa olevista tapahtumista (esim. Mark. 14:30–72).<sup>540</sup> Tällainen yli-inhimillisillä tiedonhankintaomaisuuksilla varustettu intuitionvastainen toimija saattaisi muodostaa leipä- ja maljalauselmien kaltaisten kryptisten, semanttisesti epäselvien kulttuurientiteettien kanssa poikkeuksellisen säilymis- ja leviämiskykyisen kokonaisuuden.

Ajatukseni perusta on jo muutaman kerran aiemminkin viittaamassani arvovaltavinoumassa. Tässä tapauksessa on olennaista se, että *Homo sapiens* -yksilön arvio jonkin väitelauseen totuusarvosta riippuu merkittävästi siitä, millaisia uskomuksia kyseisellä yksilöllä on tuon väitteen lausujan ominaisuuksista.<sup>541</sup> Aiemmin esitin, että arvovaltaisena pidetyn toimijan käskyt ja esimerkit riittävät tyydyttämään kummallisen käyttäytymisen aikaansaaman selitys- ja koherenssitarpeen. Vastaavalla tavalla sellaiset väitelauseet, jotka pelkästään sisällöllisesti arvioituina ovat merkitykseltään hämääviä tai epätosia, saattaisivat säilyä ja levitä populaatiossa vakavasti otettuina tosiasiaväitteinä, jos useat yksilöt katsovat niiden alkuperän palautuvan toimijaan, jolla he uskovat olevan poikkeuksellisen laajat tiedonhankintaominaisuudet. Yksilöiden ei tarvitse ymmärtää väitelauseiden sisältöjä läpikotaisin suhtautuakseen niihin ja välittääkseen niitä eteenpäin faktoina: riittää, että yksilöt uskovat väitelauseiden alkuperäisinä tai auktoritatiivisina esittäjinä pitämiensä toimijoiden tietävän, mistä niissä on perimmiltään kyse. Niinpä siinä missä leivän väittäminen omaksi ruumiikseen olisi keskivertoyksilön lausumana silkkaa nonsensea, on se yli-inhimillisillä tiedonhankintaomaisuuksilla varustetun Jeesuksen repliikkinä vakavasti otettava tosiasiaväite.<sup>542</sup>

Katson tämän olevan leipä- ja maljalauselmien kelpoisuuden kannalta olennaista ainakin kahdella tavalla. Voinee turvallisesti olettaa, että leipä- ja

---

<sup>540</sup> Barrett (2008) ei tosin anna täysin lukkoon lyötyä tai välttämättä edes johdonmukaista vastausta siihen, onko ns. ”omniscience”- tai ”full informational access” -ominaisuus intuitionvastainen vai ei: Barretin (2008, 335) oletustaulukon mukaan se ilman muuta on, mutta silti hän sanoo, että ”[t]he answer is unclear” (Barrett 2008, 328).

<sup>541</sup> Esim. jo aiemmin viittaamani Bar-Hillel et al. (2012) osoittavat, että ns. ”prestige bias” pätee myös verbaalisten kulttuurientiteettien kohdalla.

<sup>542</sup> En katso, että ilmiö koskisi vain uskonnollisiksi luokiteltavia väitelauseita. Vaikkapa väitteen ” $E=mc^2$ ” levinneisyys ei suinkaan rajoitu niihin suhteellisen harvoihin yksilöihin populaatiossa, jotka oikeasti ymmärtävät, mitä energian, massan ja valonnopeuden neliön suhde perimmiltään tarkoittaa, eivätkä ainoastaan kaavan sisällöllisesti ymmärtävät pitäne sitä totena. Keskivertoyksilötkin suhtautunevat kyseiseen väitteeseen pääsääntöisesti faktana, koska he uskovat sen alkuperäisen ja nykyisten esittäjätahojen olleen ja olevan poikkeuksellisilla tiedonhankinta- ja käsittelyomaisuuksilla varustettuja toimijoita.

maljalauselmat herättivät jo ensimmäisen vuosisadan varhaiskristityissä runsaasti kysymyksiä siitä, miten ja missä mielessä leipä ja viini ovat Kristuksen ruumis ja veri. Vastaavasti kuin argumentoin ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen kohdalla, ei nykyihmismielen intuitiivinen psykologia, intuitiivinen fysiikka tai intuitiivinen biologia tarjoa automaattisia ja keskivertolajitoverin suoralta kädeltä hyväksymiä vastauksia siihen, mitä ”tämä on minun” -lauselmien tyyppiset, intuitionvastaiset väitelauseet oikeastaan tarkoittavat. Katson yli-inhimillisillä tiedonhankintaomaisuuksilla varustetun alkuperäislausujan saavan siihen vakavasti suhtautuvat yksilöt kuitenkin uskomaan, että oikeat vastaukset ovat olemassa ja jollain syvällisellä tavalla erittäin relevantteja, mikä voisi ylläpitää heidän motivaatiotaan esittää väitelauseita koskevia kysymyksiä ja kehittää vastauksia. Leipä- ja maljalauselmien tapauksessa erittäin olennaista saattaisi olla lisäksi se, että samalla kun vakavasti otettu yli-inhimillinen toimija tekee itse väitelauseista falsifioitumattomia, eivät yksilöt voi kunnolla arvioida niistä tehtyjen tulkintojen oikeellisuutta, koska tarjottujen tulkintojen paikkansapitävyyttä ei voi mitenkään testata eikä informaatiopoolissa esiinny ominaisuuksiltaan vastaavantasoiseksi uskotun agentin antamia selkeitä tulkintaohjeita. Yksittäisen tulkinnan oikeellisuuden ratkaisee lopulta vain sen kulttuurievolutiivinen menestys. Niinpä kun intuitiiviselta merkitykseltään hämärät, poikkeuksellista mielenkiintoa herättävät ja niin metaforisiin kuin maagisiin tulkintoihin helposti taipuvat leipä- ja maljalauselmat yhdistyvät illuusion niiden oikean tulkintatavan olemassaolosta sekä tosiasialiseen mahdottomuuteen löytää sellaista, muodostuu teologista reflektiota periaatteessa loputtomasti generoiva systeemi.

Kulttuurievolutiivisen kelpoisuuden näkökulmasta tarkasteltuna viimeinen ateria -kertomuksen ja lauselmatalkintojen suhde vaikuttaa symbioottiselta. Esitän yllä kuvailemani tulkintageneraattorin parantavan leipä- ja maljalauselmien sekä koko viimeinen ateria -kertomuksen säilymis- ja lisääntymiskykyä ensinnäkin siten, että loputtoman tulkintakierteen sivutuotteena myös itse lauselmat ja niiden kehyskertomus tulevat aina uudelleen ja uudelleen kommunikoiduiksi. Toiseksi tämä tulkinnallisen joustavuuden, yksilöiden tulkintaherkkyiden ja tulkintavaihtoehtojen rajattomuuden yhdistelmä saattaisi tehdä viimeinen ateria -kertomuksesta erittäin sopeutumiskykyisen kulttuurientiteetin: se pystyy leviämään poikkeuksellisen monenlaisissa elinympäristöissä kehittyneisiin ja toimiviin nykyihmisyksiöihin ja hyvin monenlaisten isäntäyksilöiden avulla.

Viimeinen ateria -kertomuksen laaja, kansanuskosta ja erilaisista ritualisoiduista kollektiivisista käyttäytymismuodoista aina teologisen eliitin monenkirjavaan dogmatiikkaan ulottuva ekologinen lokero voisi myös vähentää ympäristötekijöiden muutosten ja informaatiopoolin muuntelua karsivien satunnaisprosessien dramaattisuutta, mikä on erittäin olennaista kulttuurientiteetin vertikaalisen menestyksellisyyden kannalta.

Myyttien määrittävimmat sisältöelementit auttavat siis selittämään niiden kulttuurievolutiivista menestyksellisyyttä ennen kaikkea suhteessa muihin kertomusmuotoisiin kilpailijoihin. Jo kantamuoto–Markus-runkohaaran viimeinen ateria -kertomuksessa oli kognitiivisesti optimaalinen lukumäärä optimaalisesti intuitionvastaisia sisältöelementtiä, joiden voi perustellusti katsoa tuoneen sille ensinnäkin pitkäaikaissäilytys- ja palautusetuja sekä mahdollisesti myös nostaneen sen havaituksi tulemisen todennäköisyyttä. Toiseksi kertomuksen päähenkilön tietynlaiset intuitionvastaiset ominaisuudet muodostivat kertomuksen kahden muun keskeisen sisältöelementin kanssa kokonaisuuden, joka potentiaalisesti nosti kyseisen kulttuurientiteetin lisääntymisfrekvenssiä, paransi entiteetin sopeutumiskykyä ja laajensi sen ekologista lokeroa.

Tämän lisäksi viimeinen ateria -kertomuksessa näyttäisi olevan muutamia ainutlaatuisia sisältöelementtejä, jotka mahdollisesti toivat sille kelpoisuusetuja suhteessa muihin Jeesus-kertomuksiin sekä ylipäätään intuitionvastaisia konsepteja sisältäneisiin kilpaileviin narratiiveihin. Hyviä kandidaatteja tällaisiksi sisältöelementeiksi ovat ruumis- ja veri-sanat, ajatus ihmisruumiin ja -veren nauttimisesta ravinnoksi sekä ateriointimiljöön ja kavallusaihelma. Myös sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitustematiikka vaikuttavat varsin lupaavilta kandidaateilta. Nämä elementit ovat potentiaalisesti voineet nostaa viimeinen ateria -kertomuksen kelpoisuutta ennen kaikkea niin sanotun emotionaalisuusvinouman kautta.

Emootiot ovat evoluutiohistoriallisesti arkaaisia ja suhteellisen konservatiivisia säätelyjärjestelmiä, joilla on keskeinen osa myös lähestulkoon kaikessa nykyihmislajin käyttäytymisessä ja kognitiivisissa toiminnoissa.<sup>543</sup> Se emootioiden kulttuurievolutiivinen merkitys, jota tässä kohtaa käsittelen, palautuu

---

<sup>543</sup> Emootiot ovat kiistatta merkittäviä, mutta samalla sekä melko vaikeasti tutkittavissa että määriteltävissä olevia ilmiöitä. Esim. Al-Shawaf et al. (2016, 173) esittävät, että emootiot ovat ”*superordinate mechanisms* responsible for coordinating suites of other information-processing programs, including those of attention, perception, memory, categorization, learning, and energy allocation, as well as the more typically considered elements of physiology and manifest behavior”

jälleen siihen, miten organismit ovat luonnonvalinnan seurauksena sopeutuneet poimimaan elinympäristöstään elossapysymisensä ja lisääntymisensä kannalta relevanttia informaatiota. Ärsykelähteen aikaansaama emootiovaste toimii eläimelle kohtuullisen luotettavana indikaattorina siitä, miten hyödyllistä tai vahingollista vaikkapa kyseisen objektin lähestyminen on yksilön kelpoisuuden näkökulmasta, joten luonnonvalinta on suosinut kykyä havainnoida emotionaalista informaatiota ja säilyttää sitä hermostollisessa muistissa.<sup>544</sup> Nykyihmislajin kulttuurievoluutiota suuntaavassa emotionaalisuusvinoumassa onkin yksinkertaistaen ja vain hieman yleistäen kyse siitä, että *Homo sapiens* -yksilöissä voimakkaita emootioita aiheuttavat kulttuurientiteetit ovat – muiden tekijöiden ollessa vakioituja – kelpoisempia kuin emotionaalisesti neutraalit entiteetit.<sup>545</sup> Tämä kelpoisuusetu perustunee lukuisiin yksilötason osaprosesseihin. Voimakkaita emootioita aiheuttavat kulttuurientiteetit tulevat kilpailijoitaan useammin havaituiksi, vetävät tehokkaammin puoleensa tarkkaavaisuutta sekä tallentuvat luotettavammin pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin ja palautuvat helpommin mieleen.<sup>546</sup> Lisäksi yksilöt näyttäisivät olevan halukkaampia kommunikoidaan eteenpäin emotionaalisia kuin emotionaalisesti neutraaleja kertomuksia.<sup>547</sup>

Ruumis- ja veri-sanat sekä ennen kaikkea ajatus ihmisruumiin ja -veren nauttimisesta ravinnoksi vaikuttavat evoluutiobiologisten ja -psykologisten argumenttien sekä etnografisen ja historiallisen evidenssin perusteella sellaisilta sisältöelementeilä, jotka hyvin mahdollisesti aikaansaivat verrattain voimakkaita emootioita suhteellisen monissa ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-

---

(kursiivi alkuperäinen). Evoluutio-orientoituneina, emootioiden laaja-alaista merkitystä korostavina yleisjohtatuksina ks. esim. Weisfeld 2019; Asma & Gabriel 2019.

<sup>544</sup> "[E]motions are elicited by stimuli that are relevant to fitness", kuten Weisfeld (2019, 8) asian muotoilee.

<sup>545</sup> Esim. Stubbersfield & Tehrani & Flynn (2017) viittaavat ilmiöön nimellä "emotional content bias", ja sen voi nähdäkseni hyvin perustein katsoa kuuluvan kulttuurievoluutiota suuntaaviin ns. "content bias" -yleisfaktoreihin (samansuuntaisesti myös esim. Mesoudi & Whiten 2008, 3497). Lisäksi Stubbersfield & Tehrani & Flynn (2017) sekä Eriksson & Coultas (2014) havaitsivat emotionaalisuuteen perustuvan kelpoisuusedun koskevan myös kertomusmuotoisia entiteettejä. Olennainen lisätarkennus on se, että emotionaalisuusvinoumastakin voivat hyötyä merkittävästi myös sellaiset kulttuurientiteetit, jotka eivät nosta isäntäyksilöidensä kelpoisuutta, ts. ärsykelähteet, joiden aikaansaama emootiovaste ei indikoi luotettavasti objektin eloonjäämis- ja lisääntymisrelevanssista. Esim. pornografiaksi luokiteltavat entiteetit saanevat huomattavia kulttuurievoluutiivisia säilymis- ja lisääntymisetuja *Homo sapiens* -lajin parinmuodostuksen tarpeisiin kehittyneistä emootiovasteista, vaikka kyseisten kulttuurientiteettien vaikutus isäntäyksilöidensä kelpoisuuteen voi olla neutraali tai negatiivinen.

<sup>546</sup> Laajana katsausartikkelina emootioiden ja oppimisen kannalta keskeisten kognitiivisten prosessien suhteesta ks. erityisesti Tyng et al. 2017; Eriksson & Coultas (2014) testasivat tallennus- ja palautusetua kertomusmuotoisten entiteettien kohdalla.

<sup>547</sup> Tämän havaitsivat Heath & Bell & Sternberg 2001; myös Eriksson & Coultas 2014.



roomalaisessa maailmassa eläneissä nykyihmisyksilöissä. *Homo sapiens* -lajin inhoemootioiden juurisytyt ovat mitä ilmeisimmin patogeenien ja parasiittien välttelyssä.<sup>548</sup> Ylimaantieteellis-kulttuurillisten aineistojen perusteella sellaiset asiat, jotka liittyvät tai liittyivät keskeisissä lajinkehitysympäristöissä taudinaiheuttajiin, aiheuttavatkin tavallisimmin inhoemootioita; veri ja kuolleet ruumiit kuuluvat vieläpä siihen kategoriaan, jonka jäsenet kaikista yleisimmin herättävät nykyihmisyksilöissä inhoa.<sup>549</sup> Sosiaalisen oppimisen avulla leviävä informaatio ja yksilönkehitysympäristöt ylipäänsä muokkaavat myös emootiovasteita aiheuttaen niitä koskevia yksilö- ja ryhmätason eroja.<sup>550</sup> Ei ole kuitenkaan syytä epäillä, että viimeinen ateria -kertomuksen potentiaaliset isäntäyksilöt olisivat tästä syystä poikenneet inhoemootioidensa osalta merkittävästi nykyihmislajin keskiarvosta, sillä esimerkiksi Toorassa on runsaasti kohtia, joissa vereen ja erityisesti veren nauttimiseen (esim. 3. Moos. 3:17; 7:26; 17:10–14; 5. Moos. 12:16; 12:23–24) sekä kuolleiden ruumiisiin (4. Moos. 5:2–3; 19:11–22; 31:19) liittyy voimakkaan tabuajattelun kaltaisia piirteitä.

Esittelemieni argumenttien pohjalta voikin perustellusti esittää, että ruumis- ja veri-sanat sekä etenkin ajatus ihmisruumiin ja -veren nauttimisesta ravinnoksi nostivat paitsi kyseisten sisältöelementtien, myös koko viimeinen ateria -kertomuksen kulttuurievolutiivista kelpoisuutta.<sup>551</sup> Tämän kelpoisuusefektin voisi ajatella auttaneen ennen kaikkea uusien isäntäyksilöiden saamisessa ja viimeinen ateria -kertomuksen säilymisessä ja leviämisessä ulkoryhmän keskuudessa, sillä oletettavasti kannibalismi- ja verenuontiajatusten yksilössä aiheuttamat inhoemootiot vaimenivat normaalin habituaation kautta, jos yksilö osallistui varhaiskristillisille yhteisaterioille ja huomasi, ettei tarjotuissa elintarvikkeissa ollut mitään erityisen vaarallista.

Viimeinen ateria -kertomuksessa on myös sellaisia sisältöelementtejä, jotka mahdollisesti toivat sille emotionaalisuusvinoumaan perustuvia kelpoisuusetuja

---

<sup>548</sup> Tästä yleisesti ks. esim. Sarabian & Curtis & McMullan 2018.

<sup>549</sup> Sekä viittaamani aineistot että niihin perustuvat laajemmat väitteet ovat Curtisin & Biranin (2001) sekä Curtisin & Aungerin & Rabien (2004) artikkeleista. Curtisin & Biranin (2001, 21) nimitys viittaamalleni kategorialle on ”bodily excretions and body parts”, johon kuuluvat ”blood” ja ”dead bodies”.

<sup>550</sup> Tästä ks. esim. Curtis & De Barra & Aunger 2011.

<sup>551</sup> Emotionaalisen asiasisällön tai tapahtumakontekstin on joissain yhteyksissä havaittu aikaansaavan tarkkaavaisuuden huomattavaa kaventumista, ja henkentävän siten merkittävästi kyseiseen asiaan tai tapahtumaan kuuluvan ei-emotionaalisen informaation tallentamista ja palauttamista (ns. ”attention-narrowing hypothesis” ja ”weapon focus effect”). Guillet & Arndt (2009) kuitenkin havaitsivat kokeissaan, että kulttuurillisten tabusanojen sisällyttäminen virkkeisiin tai sanapareihin paransi myös kyseisten virkkeiden tai sanaparien ei-emotionaalisten

juuri sisäryhmän keskuudessa. Kuten aiemmin argumentoin, varhaiskristillinen yhteisateriointi saattoi hyvinkin aiheuttaa osallistujayksilöissään vahvoja sosiaalisen yhteenkuuluvuuden tuntemuksia. On hyvin mahdollista, että muodollinen yhteisateriointi aikaansai varhaiskristityissä verrattain voimakkaita emootioita myös narratiivisena sisältöelementtinä, sillä nykyihmismieli käsittelee tarinatapahtumia ja -henkilöitä pitkälti samoilla mekanismeilla kuin reaali maailman lajitovereita ja tapahtumia; tarinamaailma ja reaali maailma aikaansaavat yksilöissä samankaltaisia emootiovasteita.<sup>552</sup> Yksilön etukäteistietämyksen ja omakohtaisten kokemusten yhteensopivuus kulloisenkin tarinamaailman kanssa vaikuttavat merkittävästi siihen, miten voimakkaita emootiovasteita mikään kertomus kussakin yksilössä aiheuttaa.<sup>553</sup> Ajatukseni onkin se, että varhaiskristillinen yhteisateriointi tehosti emotionaalisuusvinouman vaikutusta viimeinen ateria -kertomukseen tuottamalla osallistujayksilöiden pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin paitsi ateriointia koskevia skeemoja ja skriptejä, myös emotionaalisia ja siten erittäin säilymiskykyisiä ja herkästi mieleen palautuvia episodisia muistoja.<sup>554</sup> Ehdotan tämän pitkäkestoisiin muistijärjestelmiin tallentuneen ateriointi-informaation aikaansaaneen sen, että juuri kertomus viimeiselle yhteisaterialleen kokoontuneista Jeesuksesta ja opetuslapsista aiheutti monissa varhaiskristityissä poikkeuksellisen voimakkaita emootiovasteita.

Lisäksi viimeinen ateria -kertomuksessa on vielä kaksi toisiinsa liittyvää sisällöllistä erityispiirrettä, jotka saattoivat antaa sille kulttuurievolutiivisia kilpailuetuja etenkin suhteessa muihin yhteisateriamiljööseen sijoittuneisiin Jeesus-kertomuksiin. Fylogeneettisen analyysini perusteella sijaiskärsimys-, uhritai sovitustematiikka on kuulunut jo viimeinen ateria -kertomuksen kantamuotoon. Kavallusaihelmasta taas on tullut elimellinen osa viimeinen ateria -kertomusta viimeistään lähestyttäessä kantamuoto–Markus-runkohaaran loppupäätä. Näiden sisältöelementtien mahdollisesti suomat kelpoisuusedut juontuvat siitä monesti korostamastani seikasta, että *Homo sapiens* on ultrasosiaalinen kädellislaji, jonka lajin- ja yksilönkehityksen kannalta kenties olennaisin ympäristötekijä on ollut ja on lajitovereidensä muodostama ryhmä. Tästä syystä nykyihmismielen voi ensiksikin olettaa kehittyneen erityisen herkäksi

---

osien mieleen palauttamista; Guillet & Arndtin (2009) käyttämä testimateriaali on merkki- ja sanamääriensä osalta hyvin lähellä leipä- ja maljalauselmien volyyymia.

<sup>552</sup> Kertomusten prosessoitumisesta ja emootiovasteista yleisesti ja lyhyesti ks. esim. Oatley 2016.

<sup>553</sup> Tämä oli yksi Greenin (2010) koeasetelman tuottamista havainnoista.

havaitsemaan ja tallentamaan pitkäkestoisiin muistijärjestelmiinsä sosiaalisesti relevanttia informaatiota, ja etenkin sellaista, joka liittyy vapaamatkustajien, loikkareiden ja kaksoisagenttien tyyppisiin sisäryhmähuijareihin.<sup>555</sup> Yksi ehdotukseni onkin se, että kavallusaihelma on voinut nostaa viimeinen ateria -kertomuksen kelpoisuutta jo pelkästään niin sanotun sosiaalisuusvinouman kautta. Kyseessä on kulttuurievoluutiota suuntaava, vaikutuksiltaan emotionaalisuusvinoumaa muistuttava sisältöfaktori.<sup>556</sup>

Hieman pidemmälle menevä ja hypoteettisempi ehdotukseni nousee samaisesta sosiaalisuusaspektista, mutta spekuloineni efekti nojaa enemmän varsinaiseen emotionaalisuusvinoumaan. Useimpien muiden kognitiivisten prosessien tavoin emotioilla on merkittävä rooli myös moraalipäätelmissä.<sup>557</sup> Nykyihmislajin moraalipiirteidenkin ultimaattiset syyt vaikuttaisivat olevan ennen kaikkea yhteistyön aiheuttamissa evolutiivisissa ongelmissa.<sup>558</sup> Yksi tällainen yhteistyösopeuma on sisäryhmälojaliteetti, joka *Homo sapiensin* lajityypillisiin ominaisuuksiin lukeutuvana moraalipiirteenä näkyy niin heimojen, kulttien, rikollisjengien kuin urheilujoukkueidenkin dynamiikassa.<sup>559</sup>

---

<sup>554</sup> Emootioiden ja episodisen muistijärjestelmän yhteydestä ks. esim. Dolcos et al. 2017.

<sup>555</sup> Teoreettisena perustana ks. erityisesti Dunbarin (2003) ns. ”social brain” -hypoteesi. Oletus sisäryhmähuijareiden tunnistamiseen liittyvien kognitiivisten adaptaatioiden olemassaolosta nousee peliteoreettisesta ns. ”altruismien paradoksista”, jossa on yksinkertaistaen kyse siitä, että yhteistyö on sitä harjoittavan yksilön ja ryhmän kelpoisuuden kannalta edullista, mutta evolutiivisesta näkökulmasta katsottuna yksilön on vieläkin kannattavampaa ryhtyä oman ryhmän joukkuepelaajia hyväksikäyttäväksi huijariksi, jollaisten lisääntyminen taas tekee yhteistyöstä kannattamatonta; itsekkään huijauskäyttäytymisen karsimiseen liittyvät adaptaatiot ovat siten edellytys sellaisen yhteistyön vakiintumiselle, jota harjoittavat muut kuin geneettiset lähisukulaiset (vahvoja evoluutioteoreettisia argumentteja ja jonkinlaista kokeellistakin evidenssiä ns. ”cheater detection” -mekanismien olemassaolon puolesta esittelevät Cosmides & Tooby 1992;

neuropsykologisena evidenssinä ks. Stone et al. 2002). Esim. Buchner et al. (2009) käsittelevät hermostollisen muistin merkitystä huijareiden suitsimisessa. Omissa kokeissaan he havaitsivat, että ns. lähdemuisti on tarkempi huijariyksilöiden kasvokuvien kuin kontrollimateriaalin kohdalla.

<sup>556</sup> Ns. ”social information bias” -ilmiössä on yksinkertaistaen kysymys siitä, että sosiaalinen informaatio on vakioiduissa olosuhteissa kulttuurievoluutiivisesti kelpoisempaa kuin ei-sosiaalinen. Ilmiöstä yleisesti sekä sen kokeellisesta testauksesta ks. Mesoudi & Whiten & Dunbar 2006; Stubbersfield & Tehrani & Flynn 2015. On nähdäkseni hieman epäselvää, missä määrin sosiaalisuusvinouma on itse asiassa emotionaalisuusvinouman alakategoria, sillä monesti ”sosiaaliseksi” leimattu koemateriaali on myös emotionaalisesti erittäin provosoivaa (esim. inestikertomukset).

<sup>557</sup> Esim. Haidt & Joseph (2008) sekä Haidt & Kesebir (2010) korostavat emootioiden osuutta sekä yksilöiden tekemien moraalipäätelmien että kulttuurillisten moraalikoodistojen taustalla; kokeellisena evidenssinä moraalisten ärsykkeiden emotiovasteista sekä moraalien ja emootioiden yhteydestä ks. esim. Cannon & Schnall & White 2011.

<sup>558</sup> Tämä on ennen kaikkea ns. ”Morality-as-Cooperation” -teorian ydin, mutta yhteistyö on hyvin keskeinen komponentti käytännössä kaikessa moraalissa evolutiivisesta näkökulmasta tarkastelevassa nykytutkimuksessa (sekä moraalista yleisesti että MaC-teoriasta erityisesti ks. Curry & Chesters & van Lissa 2019).

<sup>559</sup> Paitsi vahvojen evoluutioteoreettisten argumenttien, voi ryhmäuskollisuuden jo sen erittäin laajan maantieteellisen esiintyvyyden (tästä ks. Curry & Mullins & Whitehouse 2019) vuoksi laskea turvallisesti nykyihmisen lajityypillisiin moraalipiirteisiin (sellaiseksi sen katsovat

Sisäryhmälojaliteettiin liittyvät rikkomukset aikaansaavat yksilöissä muun muassa raivon ja vihan kaltaisia emootiovasteita.<sup>560</sup> Sosiaalipsykologisten kokeiden mukaan juuri kilpailevan ryhmän hyväksi tapahtuva loikkarius, jollaiseksi kanoniset evankeliumit Juudaksen kavallusaktin kuvaavat, näyttäisi olevan moraalisesti erityisen tuomittava rikkomusmuoto.<sup>561</sup> Teoreettisten argumenttien ja kokeellisen evidenssin pohjalta voikin varovasti olettaa, että kavallusaihelma aiheutti verrattain voimakkaita emootioita myös ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-roomalaisessa maailmassa eläneissä nykyihmisyksilöissä yleisesti sekä Juudas-hahmon sisäryhmäänsä luokitelleissa varhaiskristityissä erityisesti. Vielä pidemmälle menevä ajatukseni on se, että jo sinällään verrattain voimakkaita emootioita herättämään kykenevä kavallusaihelma saattaisi olla ollut kulttuurievoluutiivisesti poikkeuksellisen tehokas juuri kreikkalais-roomalaisen muodollisen yhteisaterioinnin tarinamiljöössä, sillä petturuuden dramaattisuuden voisi ajatella korostuneen kontekstissa, johon hyvin leimallisesti liittyi voimakas sosiaalisen yhteenkuuluvuuden kokemus tai ideaali.<sup>562</sup>

Viimeinen ja monilta osin myös alustavin ehdotukseni rakentuu petturuuden moraalihyveelliselle vastaparille. Siinä missä kavallusakti on erittäin suuri sisäryhmälojaliteetin loukkaus, edustavat sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitusmatiikka saman moraalialueen toista ääripäätä.<sup>563</sup> Uhrautuvaksi sankaruudeksi luokiteltavan käyttäytymisen arvostaminen näyttäisi yliajallismaantieteellisesti-kulttuurillisten aineistojen perusteella lukeutuvan niin ikään *Homo sapiensin* lajityypillisiin moraalipiirteisiin.<sup>564</sup> Tämän havainnon sekä emootioiden ja moraalipäätelmien yhteyttä koskevien aiempien argumenttien pohjalta

---

esim. Curry & Chesters & van Lissa 2019; Haidt & Joseph 2008), vaikka yksilö- ja ryhmätason aste-eroja sen voimakkuudessa toki esiintyy (ks. Graham & Haidt & Nosek 2009).

<sup>560</sup> Haidtin & Josephin (2008) teorissa epälojaalius yhdistyy kategorisesti raivoon, mutta esim. Landmannin & Hessin (2018) teorialaajuuksessa epälojaaliutta käsitelleiden syötteiden koehenkilöissä aikaansaama emootiokirjo oli tätä laajempi.

<sup>561</sup> Esim. Travaglino et al. (2014) havaitsivat koesarjassaan, että jopa tuoret ja arbitraarisesti muodostetut ryhmät suhtautuivat selvästi kielteisemmin niihin yksilöihin, jotka siirtyivät omasta ryhmästä kilpailevaan ryhmään ("deserters") kuin niihin, jotka ainoastaan jättivät sisäryhmän ("defectors"). Monissa evoluutiivisissa moraaliteorioissa (esim. Curry & Chesters & van Lissa 2019; Haidt & Joseph 2008) korostetaan sitä, että viha oman ryhmän pettureita kohtaan on väistämättä ryhmäuskollisuus-kolikon kääntöpuoli.

<sup>562</sup> Sosiaalisen yhteenkuuluvuuden ideaalista ks. esim. Smithin (2003) monografia, jossa hän lukuisia kertoja korostaa sitä, miten keskeinen teema aterioitsijoiden yhteenkuuluvuus on symposion-kirjallisuudessa ja muissa muodollisista yhteisaterioista kertovissa lähteissä.

<sup>563</sup> Ks. erityisesti Haidtin & Josephin (2008) "virtues and vices" -ryppäät, joissa esiintyvät yhdessä mm. sellaiset asiat kuten "loyalty" ja "self-sacrifice" sekä "treason" ja "cowardice"; Graham & Haidt & Nosek (2009, 1031) viittaavat vastaavaan ryppääseen ilmauksella "[v]irtues of loyalty, patriotism, and self-sacrifice for the group, combined with an extreme vigilance for traitors."

vaikuttaakin hyvin mahdolliselta, että sisäryhmälojaliteetin rikkomusten tavoin myös sen äärimmäiset ilmaisut herättävät *Homo sapiens* -yksilöissä voimakkaita emootiovasteita.<sup>565</sup> Lisäksi uhrautumistematiikan yleisyys ja ennen muuta sen glorifioitu esitystapa niin historiallisiksi, uskonnollisiksi kuin lähtökohtaisesti fiktiivisiksi luokiteltavissa, hyvin erilaisista ajallis-maantieteellis-kulttuurillisista konteksteista peräisin olevissa kertomuksissa antavat vahvan perusteen kysyä, olisiko uhrautumisteemakin verrattain voimakkaita emootiovasteita aikaansaava tarinaelementti.<sup>566</sup>

Jeesuksen ristinkuolema, sellaisena kuin sitä tulkitaan kantamuoto–Markus–Matteus-runkohaaran viimeinen ateria -kertomuksissa sekä autenttisessa Paavali-korpuksessa ja Markuksen ja Matteuksen evankeliumeissa laajemmin, on evoluutiobiologisesti tarkasteltuna teko, jossa yksilö alentaa äärimmäisellä tavalla omaa kelpoisuuttaan muista kuin geneettisistä lähisukulaisistaan koostuvan sisäryhmän hyväksi. Tällaisten tekojen evolutiivinen logiikka on erittäin kompleksinen ja jossain määrin yhä arvoitus,<sup>567</sup> joten myös niiden mahdollisen narratiivisen emotionaalisuuden juurisyyt ovat osittain epäselvät. Millaisia konsilienssi-ihanteen edellyttämiä ultimaattisia syitä ehdottamani

---

<sup>564</sup> Ks. erityisesti Curryn & Mullinsin & Whitehousen (2019) laaja kartoitus sekä Haidtin & Josephin (2008) aiempia moraaliteorioita ja niiden taustalla olevia kartoituksia syntetisoiva tutkimus; lyhyesti ks. myös Haidt & Kesebir 2010, 822.

<sup>565</sup> Evolutiivisissa ja emootioiden osuutta korostavissa moraaliteorioissa (esim. Haidt & Joseph 2008) tähän viitataan melkein itsestäänselvytenä asiaa juurikaan täsmentämättä: esim. Haidt & Kesebir (2010, 817–818) puhuvat yleisartikkelissaan moraalista, joka ”binds individuals together, suppresses selfishness, and directs *people’s strongest moral passions* toward the heroes and martyrs who die for the group and toward the traitors and apostates who must be put to death in the name of the group” (kursiivi lisätty), mutta he eivät täsmennä, millaisia emootioita sankareihin ja marttyyreihin kohdistuu ja minkälaisen kehityskulun seurausta ne mahdollisesti ovat. Yksi keskeinen, myös Haidtin & Kesebirin (2010, 820) mainitsema syy tähän voi olla se, että laboratorio- ja muu empiirinen tutkimus on keskittynyt juuri moraalirikkomuksiin.

<sup>566</sup> Uhrautumistematikasta kreikkalais-roomalaisessa maailmassa ks. erityisesti van Henten & Avemarien (2002) koostama mittava lähdevalikoima; islamin historiassa, nykypäivässä, kertomusperinteessä ja teologiassa ks. Cook 2007; buddhalaisissa kertomuksissa ks. esim. Sheravanichkul 2008; sikhiläisissä traditioissa ks. Fenech 2018. Tematiikan asemaa populaarikulttuurissa valaisee hyvin ”self-sacrifice” -rajauksella tehty haku *Internet Movie Database* -tietokannasta. Osumia tulee useita satoja, ja elokuvien ja tv-sarjojen genrekirjo kattaa lähestulkoon kaiken mahdollisen lasten animaatiosta (esim. *Frozen*) historialliseen sotadraamaan (esim. *Saving Private Ryan*) ja aikuisten fantasiaan (esim. *Game of Thrones*), sekä romantiikasta (esim. *Titanic*) toimintaan (esim. *Terminator*), ja niin uskonnollisen (esim. *The Exorcist*) kuin science fiction -kauhunkin (esim. *Alien*-trilogia) kautta supersankarielokuviin (esim. *Guardians Of The Galaxy*). Tematiikan emotionaalisesta potentiaalista kielii epäsuorasti myös ”Boromir-efektiksi” nimittämäni ilmiö. Tarinoissa sisäryhmän puolesta kuoleminen on usein sekä ainoa että riittävä keino hyvittää hahmon aiempi sisäryhmäpetturuus. Tämä on silmiinpistävää, sillä yleensä moraali päätelmiä koskee ns. negatiivisuusvinouma, eli rikkomukset ovat sosiaalisilta vaikutuksiltaan selvästi voimakkaampia kuin hyveet (”negativity bias” -ilmiöstä lyhyesti ks. Haidt & Kesebir 2010, 813–14).

<sup>567</sup> Se kietoutuu niin monimutkaiseen kysymykseen valinnan tasoista kuin geeni–kulttuuri-yhteisvaikutuksista (tästä yleisesti sekä potentiaalisista ratkaisuksista ks. Whitehouse 2018 vertaiskommentteineen).

emotionaalisuuden taustalla voisi olla? Miksi uhrautumisteot aikaansaisivat havaittajayksilöissä voimakkaita emotiovasteita?

Yhden varsin potentiaalisen selityskokonaisuuden voisi juontaa yhteistyökumppanien valintaan liittyvästä evolutiivisesta ongelmasta ja sitä osaltaan ratkovista niin sanotuista signaalointiteorioista. Hieman yksinkertaistaen ilmaistuna yksilö haaskaa resurssejaan ja altistaa itsensä hyväksikäytölle pysymällä lojaalina koalitiolle, joissa muut jäsenet eivät ole samassa määrin sitoutuneita. Siksi valintaprosessien voi olettaa suosineen yksilöitä, jotka ovat pystyneet kohtuullisen luotettavasti valitsemaan populaatiosta yhteistyökykyisiä liittolaisia sekä tunnistamaan muiden yksilöiden ryhmäsitoutuneisuuden asteen ja säättämään oman käyttäytymisensä vastaamaan sitä.<sup>568</sup> Käsittelemäni tyyppiset teot ovat kalleutensa vuoksi erittäin vaikeasti väärennettäviä ja siksi havainnoijien todennäköisesti luotettaviksi arvioimia signaaleja kyseisen yksilön lojaliteetista, joten uhrautumiskäyttäytymisen voi olettaa herättävän ryhmän muissa yksilöissä voimakkaita sosiaalisen yhteenkuuluvuuden tunteita.<sup>569</sup> Lisäksi uhrautumisteot – kunhan ne eivät johda suorittajiensa kuolemaan muuten kuin satunnaisesti – saattaisivat toimia luotettavina signaaleina kyseisten yksilöiden huomattavista yhteistyöominaisuuksista, mikä tekisi heistä evolutiivisesti hyödyllisiä ja siten kilpailuja liittolaisia. Valintaprosessit ovatkin voineet suosia yksilöitä, joiden emotiovasteet ovat keskimääräistä voimakkaammin ohjanneet heitä sosiaaliseen kanssakäymiseen tällaisia signaaleja lähettävien yksilöiden kanssa. Emotiovasteiden alkuperää voisi selittää täydentävästi vielä monitasoisten geeni–kulttuuri-yhteisvalintaprosessien kautta. Uhrautujayksilöt parantavat omien koalitioidensa kilpailukykyä ryhmien välisissä konflikteissa,<sup>570</sup> joten ryhmävalinta on saattanut suosia koalitioita, joissa uhrautumiskäyttäytymiseen on kannustettu glorifioimalla marttyyreita ja marttyyriutta. Tällöin valinta olisi samalla suosinut paitsi

---

<sup>568</sup> ”A general conclusion – is that organisms benefit from being able to leave or reject uncooperative partners and that this selects for cooperation in the population”, kuten Barclay (2013, 165) kyseistä evolutiivista ongelmaa mallintaneiden tutkimusten tulokset tiivistää; lyhyesti ks. myös esim. Barrett & Cosmides & Tooby 2010, 522; Bird & Ready & Power 2018.

<sup>569</sup> Esim. Henrich (2009) selittää itsemurhauskujen kaltaisia äärimmäisiä uhrautumistekoja käyttäytymisekologisesta kalliiden signaalien teoriasta (ks. esim. Higham 2014) johdetun ns. ”credibility enhancing displays” -hypoteesin kautta. Samalla hän käsittelee lyhyesti myös tällaisten tekojen vaikutuksia niitä havainnoiviin yksilöihin: ”The most important thing about martyrdom is not that everyone now knows the martyr is a committed member of the group (signaling), but that *observing this CRED increases the commitment of the (still living) learners* — i.e., some moderates become radicals in the process” (Henrich 2009, 257, kursiivi lisätty). Lähes vastaavasti tulkitsevat myös esim. Norenzayan et al. 2016, 12–13.

uhrautumiskäyttäytymistä edesauttavia kulttuurientiteettejä, myös näiden kulttuurientiteettien säilymistä ja leviämistä tukevia emotiovasteita.<sup>571</sup>

Vaikka suoraa kokeellista evidenssiä ei ole ja ultimaattiset skenaariot ovat verrattain spekulatiivisia, muodostavat runsas lähde-evidenssi sekä evoluutioteoreettiset argumentit yhdessä aiemman argumentaationi kanssa varsin konsilientin perustan sille ajatukselle, että äärimmäiset uhraukset sisäryhmän puolesta ovat sisäryhmäpetturuuden tavoin erittäin emotionaalisia tekoja niin reaali- kuin tarinamaailmassa. Katsonkin, että sijaiskärsimys-, uhri- ja sovitustemaattisten sisältöelementtien voi varovasti mutta perustellusti esittää nostaneen emotionaalisuusvinouman avulla viimeinen ateria -kertomuksen kulttuurievoluutiivista kelpoisuutta heti sen ensimmäisistä vuosikymmenistä alkaen.

Kelpoisuusselitykseni on nyt valmis. Aivan kuten korostin jo alkuperäselitykseni kohdalla, myöskään kelpoisuusselitykseni ei ole testattu kokonaisuus, vaan luonnon- ja käyttäytymistieteellisesti potentiaalisista komponenteista koostettu raakaselitys, johon sisältyy useita eritasoisia epävarmuustekijöitä. Alkuperäselitykseni tavoin kelpoisuusselitykseni koostuu kuitenkin eksegeettisen ja horisontaalisen vertailuaineiston tukemista, valtaosin kokeellisesti testatuista ja evoluutiobiologiseen ja -teoreettiseen viitekehykseeni tiukasti kiinnittyvistä osista. Horisontaalis-vertikaalinen konsilienssi tekee selityksestä jälleen yksittäisiä komponenttejaan vahvemman kudelman sekä auttaa sen jatkojalostamisessa ja testaamisessa.

Tutkimuskysymykseni B-osaan liittyvän hypoteesin mukaan myyteiksi luokiteltavat kulttuurientiteetit ja siten myös viimeinen ateria -kertomus pystyvät poikkeuksellisen tehokkaasti hyödyntämään nykyihmismielen lajityypillisiä herkkyyksiä ja painotuksia. Kelpoisuuden kannalta keskeisistä ominaispiirteistä kertomusmuotoisuus antaa myyteille sekä säilymis- että lisääntymisetuja suhteessa ei-narratiivisiin kulttuurientiteetteihin. Intuitionvastaiset konseptit ja erityisesti agentit taas antavat myyteille ennen muuta säilymis- mutta

---

<sup>570</sup> Whitehouse et al. (2017) korostavat matemaattisessa mallinnuksessaan ryhmien välisten konfliktien keskeisyyttä uhrautumiskäyttäytymisen evolutiivisessa selittämisessä.

<sup>571</sup> Jo Darwin (1871, 167) spekuloi samantyyppisellä ajatuksella: "A tribe including many members who, from possessing in a high degree the spirit of patriotism, fidelity, obedience, courage, and sympathy, were always ready to aid one another, and to sacrifice themselves for the common good, would be victorious over most other tribes; and this would be natural selection." Asia on erittäin monimutkainen ja yhä kiistelty, mutta esim. Richerson et al. (2016) esittävät vahvoja argumentteja sen puolesta, että kulttuurinen ryhmävalinta ja nk. "culture-led gene-culture coevolution" -prosessit olisivat olleet keskeisessä osassa nykyihmislajin yhteistyökyvyn ja siten myös moraalipiirteiden kehittämisessä.

mahdollisesti myös lisääntymisetuja. Myyttien määrittävimmät sisältöelementit selittävät etenkin niiden vertikaalista menestyksellisyyttä sekä sitä, mihin perustuu myyttien kilpailuetu suhteessa muihin narratiivimuotoisiin kulttuurientiteetteihin. Nämä myyttien muoto- ja sisältöpiirteet selittävät myös viimeinen ateria -kertomuksen kulttuurievolutiivista menestyksellisyyttä heti sen ensimmäisistä vuosikymmenestä lähtien.

Lisäksi viimeinen ateria -kertomuksessa on monia juuri sen kelpoisuuden kannalta relevantteja erityispiirteitä. Kertomuksen intuitionvastainen agentti sekä leipä- ja maljalauselmat muodostivat jo kantamuoto–Markus-runkohaarassa kokonaisuuden, joka nosti merkittävästi ja monialaisesti kertomuksen kelpoisuutta tihentämällä sen lisääntymisfrekvenssiä, parantamalla entiteetin sopeutumiskykyä ja laajentamalla sen ekologista lokeroa. Myös emotionaalisuusvinouma oli heti alusta alkaen merkittävä tekijä viimeinen ateria -kertomuksen kulttuurievolutiivisessa menestyksessä. Kertomus resonoi sekä kahden nykyihmislajin arkaaisimpiin karttamisemootioihin lukeutuvan ärsykealueen että kyseiselle eläinlajille hyvin ominaisen sisäryhmälojaliteetin molempien ääripäiden kanssa. Tähän kokonaisuuteen liittyi myös myytti–rituaali-vuorovaikutusta, joka joko tehosti tai heikensi emotionaalisuusvinouman vaikutusta sisältöelementistä riippuen. Veri- ja ruumis-sanat sekä erityisesti ajatus ihmisveren ja -ruumiin nauttimisesta ravinnoksi paransivat kertomuksen säilymis- ja lisääntymiskykyä erityisesti varhaiskristillisille kulttiaterioille osallistumattomien yksilöiden keskuudessa. Ateriointiteema, kavallusakti sekä uhrautumistematiikka taas nostivat kertomuksen kelpoisuutta ennen muuta sisäryhmän keskuudessa.

Kelpoisuusselitykseni tarjoaa tieteellisesti uskottavan vastauksen keskeisiin analyysini esiin nostamiin kysymyksiin. Se selittää sen, miksi viimeinen ateria -kertomus saavutti varhaiskristillisissä informaatiopoleissa myytin statuksen hyvin nopeasti, ja miten se selviytyi ajassa mitattuna minimissäänkin parinkymmenen vuoden mittaisesta kantamuoto–Markus-tiedonsiirtoketjusta erittäin vähäisin mutaatioin ja myyttistatuksensa säilyttäen. Kelpoisuusselitykseni vastaa myös siihen, miksi ruumis- ja veritematiikka sekä viimeinen ateria -konsepti olivat kulttuurievolutiivisesti varsin menestyksellisiä irrallisinakin entiteetteinä. Lisäksi kelpoisuusselitykseni antaa vastauksen siihen, miksi juuri viimeinen ateria -kertomus selvisi voittajana kulttiaitiologioiden keskinäisestä kamppailusta. Myytit yleisesti sekä viimeinen ateria -kertomus erityisesti pystyvät poikkeuksellisen tehokkaasti hyödyntämään



evoluutioprosessien *Homo sapiens* -hermostoon ja siten kognitioon luomia lajityypillisiä herkkyyksiä ja painotuksia.

### **8.3 Tutkimustulokset**

Tutkimusasetelmani sai alkusysäyksensä raamatuntutkimusta koskeneista yleishuomioista sekä muutamista eksegeettisistä, kirkkohistoriallisista ja uskontotieteellisistä arkihavainnoista. Pyrkimykseni oli Theodosius Dobzhansky:n evoluutioteorian selityksellistä voimaa sekä Edward O. Wilsonin tieteiden yhtenäisyyttä peräänkuuluttavien näkemysten viitoittamana tehdä Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma, joka kiinnittyisi aiempaa tiiviimmin muuhun uskonnotutkimukseen sekä edelleen käyttäytymis- ja luonnontieteisiin. Kertomus Jeesuksen viimeisestä ateriasta vaikutti varhaisuutensa, levinneisyytensä, säilyneisyytensä, statuksensa sekä ainutlaatuisuuden ja samankaltaisuuden välisen jännitteensä vuoksi oivalliselta tutkimuskohteelta. Muotoilin näistä lähtökohdista käsin tutkielmalleni sekä yleisen tutkimustehtävän että yksityiskohtaisen tutkimuskysymyksen. Halusin testata sitä, miten hyvin evoluutiobiologinen ja -teoreettinen viitekehys ylipäättään soveltuu eksegetiikan ja uskontotieteen klassisia tutkimusaiheita yhdistävän tutkimusongelman ratkaisemiseen. Kysymys siitä, miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä ateriasta, vaikutti sulkevan sisäänsä kaikki keskeisimmät tutkimusintressini. Koska pyrkimykseni oli löytää vastauksia sekä metateoreettis-metodologisiin yleiskysymyksiin että spesifeihin tutkimuskysymyksiin, käsittävät keskeiset tutkimustulokseni varsinaisten alkuperä- ja kelpoisuusvastausten lisäksi myös eksegetiikkaan ja uskonnotutkimukseen laajemmin liittyviä, myytin synty-vastauksen tieteellisen perustan muodostavia tuloksia.

Esitin aluksi monitieteisen kokonaisargumentin siitä, miten äärimmäisen suuren geneettisen samankaltaisuuden ja olennaisimmilta osiltaan hyvin samankaltaisten yksilönkehitysympäristöjen pohjalta voi perustellusti olettaa, etteivät Uuden testamentin eksegetiikan lähdemateriaalin tuottaneet nykyihmiset ratkaisevalla tavalla poikenneet anatomiselta, fysiologiselta, kognitiiviselta tai edes käyttäytymisfenotyyptiltään tämän päivän *Homo sapiens* -yksilöistä. Täten raamatuntutkimukselle on ensiksikin mahdollista rakentaa käyttäytymis- ja luonnontieteellinen kivijalka. Lisäksi sama kokonaisargumentti vähentää myös arkeologisiin, historiallisiin ja etnografisiin vertailuaineistoihin liittyviä kulttuurirelativistisia pelkoja, ja mahdollistaa siten niiden tieteellisesti aiempaa perustellumman ja kokonaisvaltaisemman hyödyntämisen. Merkittävin

metateoreettis-metodologinen tutkimustulokseni onkin se, että eksegetiikassa on sekä mahdollista että hyödyllistä tavoitella horisontaalis-vertikaalista konsilienssia.

Toiseksi keskeiseksi metateoreettis-metodologiseksi tutkimustulokseni nostan sen, että uskontotieteessä kiivaasti debatoitun ja erityisesti Uuden testamentin eksegetiikassa perinteisesti ongelmallisena näyttäytyneen myytti-termin voi muotoilla tieteellisesti erottelukykyiseksi ja selitysvoimaiseksi, evoluutiobiologiseen ja -teoreettiseen viitekehykseen kiinnittäväksi, raamatuntutkimuksessa käyttökelpoiseksi etic-käsitteeksi. Populaatiogenetiikan konseptit sekä neuro- ja kognitiotieteelliset tutkimukset auttavat ymmärtämään sitä, mitä myytin syntyminen oikeastaan tarkoittaa ja edellyttää. Konvergenttisen evoluution perusmekanismien muottiin rakentamani hypoteesi siitä, millaisten mikro- ja makroprosessien kautta ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen voisi tuottaa poikkeuksellisen tehokkaasti juuri tietäntyyppisiä verbaalisia kulttuurientiteettejä, on tietääkseni ensimmäinen käyttäytymis- ja luonnontieteelliseen teoriaverkkoon kiinnittyvä ilmiötason selitysyritys uskonnotutkimusta toistasataa vuotta keskusteluttaneelle rituaali-myytti-yhteydelle. Samalla se on tietysti myös ensimmäinen horisontaalis-vertikaalisesti konsilientti selitys sille, miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä aterista.

Alkuperäselitykseeni johtaneita merkittäviä tutkimustuloksia on useita. Markuksen evankeliumin ja Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sisältämät viimeinen ateria -kertomukset periytyvät paralleelisesti yhteisestä kantamuodosta. Paavalin versio muistuttaa näistä kahdesta yleisesti ottaen enemmän hypoteettista kantamuotoa, mutta ”εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -lauselmat ovat hänen oma lisäyksensä, eikä Paavalin edustamassa fylogenia-haarassa ole siten kyse muusta kuin ohuesta tyvivesasta. Kertomuksen kantamuoto on sisältänyt murrettuun leipään liittyneen ”tämä on minun ruumiini” -lauselman, jonkinlaisen malja & liitto & Jeesuksen veri -kombinaation sekä ὑπέQ-prepositiolla sanoitettua sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikkaa; se on sijoittunut kavallus- tai luovutusyön kontekstiin. Luukkaan pitkän lukutavan mukainen kertomusversio on tekstikriittisesti sekundaari ja siten Uuden testamentin viimeinen ateria -kertomuksista nuorin. Lyhyen lukutavan mukainen versio taas on Matteuksen ateriakertomuksen tavoin syntynyt käytännössä kokonaan Markuksen evankeliumin fyysisen kopion pohjalta. Johanneksen evankeliumin viimeinen ateria -kertomus sekä evankeliumin kuudennen luvun sisältämä liha- ja

veriepisodi kuuluvat Markus–Matteus-jälkeläishaaraan. Lisäksi Jeesuksen viimeisistä päivistä kertovan osuuden taustalla on mahdollisesti samankaltainen passiolähde kuin Markuksen evankeliumin loppulukujen taustalla. Kuudennen luvun liha- ja veriepisodi on puolestaan saanut informaationsyötettä Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä. Markuksen evankeliumin leipä- ja maljaepisodi on sekundaarinen lisä kohtaussikermässä, joka jo itsessään koostuu sekundaarisen oloisista elementeistä, joten se ei missään tapauksessa ole kuulunut kyseisen evankelistan – eikä ilmeisesti myöskään Johanneksen – hyödyntämään passiolähteeseen eikä siten myöskään varhaisiin passiokertomuksiin. Näistä tutkimustuloksista rakentuvassa fylogeneettisessa puussa on ainoastaan yksi runkohaara: se ulottuu 30–50-luvuille, mutta ei Nasaretilaisen viimeisiin päiviin. Didakheen ateriarukoukset sekä Uuden testamentin viimeinen ateria -kertomukset periytyvät paralleelisesti sellaisesta varhaiskristillisestä yhteisateriaformaattista, jossa korostui leivän murtaminen ja ritualisoitu juomamaljan käsittely, eli viimeinen ateria -kertomus on varhaiskristilliseen yhteisateriointiin nähden sekundaarinen kulttuurientiteetti. Myös Q-dokumentti ja kenties Tuomaan evankeliumikin saattavat edustaa sellaista ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisyyttä, jossa viimeinen ateria -kertomusta ei joko tunnettu tai pidetty olennaisena, mutta jossa samantyyppisellä kulttiateriointilla oli silti hyvin keskeinen osa. Näistä fylogeneettisista tuloksista rakentuu verbaalisten kulttuurientiteettien ja ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen sukupuu, jonka tyvessä ei ole Jeesuksen viimeinen ateria vaan varhaiskristillinen yhteisateriointi. Viimeinen ateria -kertomus on siis myytti sekä sanan etic- että populaarimerkityksessä, ja sen alkuperä selittyy paremmin konvergenttiseen evoluutioon rinnastettavan prosessin kuin Nasaretilaisen elämään kuuluneen historian tapahtuman kautta.

Monet näistä alkuperäselitykseeni johtaneista fylogeneettisista tutkimustuloksista ovat yhtälailla olennaisia myös kelpoisuusselitykseni kannalta. Lisäksi on muutamia sellaisia osatuloksia, jotka ovat kriittisiä juuri kelpoisuusselitykselleni. Viimeinen ateria -kertomus on etic-luokituksestaan myytti sekä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen että mitä ilmeisimmin myös Markuksen evankeliumin kontekstissa. Kantamuoto–Markus-runkohaara on ajassa mitattuna vähintäänkin parinkymmenen vuoden mittainen, eikä hermokudoksen ulkopuolisilla informaation säilytys- ja kuljetusalustoilla ole ollut merkittävää osuutta Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja Markuksen evankeliumin välisessä

tiedonsiirrossa. Paavalin ja Markuksen käyttämien viimeinen ateria -kertomusten eroavaisuudet ovat näihin seikkoihin suhteutettuna hyvin vähäiset. Lisäksi viimeinen ateria -konseptilla sekä ruumis- ja veritematiikalla oli varsin korkea kulttuurievoluutiivinen kelpoisuus myös itsenäisinä entiteetteinä. Viimeinen ateria -kertomuksen kulttuurievoluutiivista menestyksellisyyttä on perusteltua selittää heti sen ensimmäisistä vuosikymmenistä lähtien *Homo sapiens* -kognition lajityypillisten herkkyyksien ja painotuksien kautta.

Vaikka lähestymistapani ja loppupäätelmäni ovat tuoreita, eikä eksegeetiikassa voi samalla tavoin puhua koko tieteenalan jakamista konsensusnäkemyksistä kuin käyttäytymis- saati luonnontieteissä, eivät alkuperä- ja kelpoisuusselityksiini johtaneet eksegeettiset tulokset ole aiempaan raamatuntutkimukseen peilattuina erityisen radikaaleja tai marginaalisia. Koska fylogeneettisen puuni perusta on kaksilähdeteoriassa, ja voimakkaimmin tukeutumani johdanto-opit, monografiat ja sanakirjat nauttivat tieteenalalla laajaa arvostusta, sopivat useimmat merkittävimmistä osatuloksistani joko raamatuntutkimuksen valtauomaan tai johonkin sen kohtuullisen vuolaaseen sivuhaaraan. Keskeisimmiksi vastavirtatuloksiksini katson muutamat Luukas- ja Paavali-tulokseni, erityisesti poikkeamiseni Nestle–Aland-korpustekstistä jakeiden Luuk. 22:19–20 kohdalla sekä ”ἅπὸ τοῦ κυρίου” -tulkintani.

Asetin tutkielmani lopulliseksi tavoitteeksi yhden tieteellisesti uskottavan, sekä sisäisesti koherentin että mahdollisuuksien mukaan myös horisontaalis-vertikaalisesti konsilientin selityksen esittämisen sille, miten syntyi myytti Jeesuksen viimeisestä aterista. Tämä selitykseni on seuraavanlainen.

Viimeinen ateria -kertomuksen kantamuoto sai alkunsa 30-luvun lopulla tai 40-luvulla Välimeren altaan itä- tai koillisreunalla, Paavalin ja myöhemmin Markuksen evankeliumin edustamien, verrattain hellenististen varhaiskristillisten yhteisöjen keskuudessa. Kuten tuon ajan kreikkalais-roomalaisilla yhdistyksillä yleensä, myös yksi näiden yhteisöjen keskeisimmistä toimintamuodoista olivat formaalit, ritualisoitua kollektiivista käyttäytymistä ja vakavasti otettujen yli-inhimillisten toimijoiden konsepteja sisältäneet yhteisateriat. Varhaiskristillisiin yhteisaterioihin kuului kreikkalais-roomalaisen ateriasapluunan mukaisesti ritualisoitua viinimaljan käsittelyä. Lisäksi leivän osuus oli niissä syystä tai toisesta tavanomaista korostuneempi, ja leivän murtaminen oli mahdollisesti jo jollain tavalla ritualisoitunut. Aterioiden keskiverto-osallistuja tunsivat varsin hyvin varhaisia passiokertomuksia, juutalaista juhlatematiikkaa, Jerusalemin

temppelikultin käytäntöjä, keskeisimpiä Toora-traditioita sekä konseptin siitä, että vastaavantyyppiseen yhdistysateriointiin liittyi monesti jonkinlainen perustamiskertomus. Lisäksi monet aterioitsijat tunsivat käsiteryyppään, jossa σῶμα-substantiivi, ὑπέρ-prepositiolla sanoitettava sijaiskärsimys-, uhri- tai sovitustematiikka sekä Jerusalemin temppeliin ja Tooraan kytkeytyvä uhrikultti yhdistyivät hallintokoneiston käsissä koettavaan kärsimykseen ja kuolemaan.

Ritualisoidulle kollektiiviselle käyttäytymiselle ja varsinkin kreikkalais-roomalaiselle yhdistysateriointille tyypillisesti varhaiskristillinen yhteisateriointi aikaansai havaitsijayksilöissään sellaista voimakasta tarkoituksellisuus-, selitys- ja koherenssitarvetta, joka herkästi täyttyi fabuloiduilla kertomuksilla vakavasti otetuista intuitionvastaisista toimijoista. Ritualisoitu viinimaljan käsittely, passiokertomusten pääsiäiskonteksti ja Tooran Siinai-kertomus olivat sellainen aistiärsykkeiden ja kulttuurientiteettien yhdistelmä, jonka pohjalta syntyi vaivattomasti lauselmannovaatio maljasta, liitosta ja Jeesuksen verestä kavallus- tai luovutusyön tarinakehyksessä. Hieman myöhemmin tämä maljalauselman kantamuoto sekä leivän murtamisen akti aiheuttivat vastaavanlaisten kognitiivisten prosessien kautta leipälauselman kantamuodon syntymisen.

Ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen auttaa historiatieteellisesti katsoen sepitteellisiä kulttiaitiologioita muuntumaan subjektiivisesti totena pidetyiksi kertomuksiksi. Siksi viimeinen ateria -kertomuskin säilyi ja levisi fabuloidusta alkuperästään huolimatta faktakertomuksena. Ritualisoitu kollektiivinen käyttäytyminen tarjoaa myös yleisesti ja kreikkalais-roomalainen yhdistysateriointi tarjosi erityisesti kulttiaitiologia-entiteeteille lukuisia kelpoisuusetuja suhteessa muihin henkilökohtaisiin mielen sisäisiin ja kulttuurientiteetteihin. Lisäksi narratiivimuotoisuus, optimaalinen lukumäärä optimaalisesti intuitionvastaisia konsepteja sekä erityisesti yli-inhimillisillä tiedonhankintaominaisuuksilla varustetun agentin ja tulkinnallisesti joustavien intuitionvastaisten lauselmien yhdistelmä paransivat viimeinen ateria -kertomuksen säilymis- ja lisääntymiskykyä monin tavoin. Myös ateriointiteema, kavallusakti sekä uhrautumistematiikka nostivat kertomuksen kelpoisuutta ennen muuta varhaiskristittyjen keskuudessa, veri- ja ruumis-sanat sekä etenkin ajatus ihmisveren ja -ruumiin nauttimisesta ravinnoksi taas paransivat sitä erityisesti ulkoryhmän keskuudessa. Tietynlaisesta muodosta ja sisällöstä sekä hedelmällisistä kulttiaitiologia-rituaali-vuorovaikutuksista johtuen viimeinen ateria -kertomus osui poikkeuksellisen hyvin moniin sellaisiin keskeisiin

nykyihmiskognition lajityypillisiin herkkyyksiin ja painotuksiin, jotka yleisesti suuntaavat kulttuurievoluutiota. Tästä syystä viimeinen ateria -kertomus saavutti myytin statuksen ainakin yhdessä varhaiskristillisyyden haarassa jo ennen 50-lukua.

Varhain saavutetun erityisstatuksensa ansiosta kertomus pääsi Korintin-konfliktin yhteydessä tallentumaan ensimmäistä kertaa hermokudoksen ulkopuoliseen informaation säilytys- ja kuljetusalustaan, millä satakunta vuotta myöhemmin oli suuri merkitys paitsi kertomuksen aseman lujittamisessa, myös ennen kaikkea sen sisällöllisessä täydentymisessä. *Homo sapiens* -kognition herkkyyksien ja painotuksien poikkeuksellisen etevänä hyväksikäyttäjänä kertomuksen onnistui läpäistä reilun parinkymmenen vuoden mittainen tiedonsiirtoketju hyvin vähäisin mutaatioin ja statuksensa säilyttäen. Erityisstatuksensa ansiosta kertomus onnistui 70-luvun alussa jälleen tallentumaan hermokudoksen ulkopuoliseen informaatiovarastoon, tällä kertaa kauttaaltaan narratiivimuotoiseen Markuksen evankeliumiin. Ensimmäisestä korinttilaiskirjeestä poiketen Markuksen evankeliumi ja koko evankeliumiformaatti olivat leviämiskykyisiä jo melko pian syntymänsä jälkeen. Nämä kilpailukykyiset informaatiokuljettimet nostivat viimeinen ateria -kertomuksen kelpoisuutta niin lyhyellä kuin pitkälläkin aikajänteellä. Markuksen evankeliumin fyysisten kopioiden avulla viimeinen ateria -kertomus levisi muihin synoptisiin evankeliumeihin, mikä lopullisesti betonoi sen aseman yhtenä varhaiskristillisyyden ja erityisesti myöhemmän kristinuskon ydinmyyttinä.

Paavali oli alun perin saanut viimeinen ateria -kertomuksen normaalin sosiaalisen oppimisen välityksellä, mutta myöhemmin hän koki myös samansisältöisen auditiivis-visuaalisen hallusinaation, jonka vuoksi hän uskoi vastaanottaneensa kertomuksen joko ensisijaisesti tai ainoastaan ylösnousseelta Herralta itseltään. Tämän muuntuneen tajunnantilan kokemuksen yhteydessä syntyivät ”εις τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” -mutaatiot. Lauselmät eivät sekundaarisuutensa ja alhaisen lähtöfrekvenssinsä vuoksi levinneet ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisiin populaatioihin, mutta ne onnistuivat ensin säilymään ja toisen vuosisadan keskivaiheilta alkaen voimakkaasti lisääntymään Ensimmäisen korinttilaiskirjeen fyysisten kopioiden avulla. Näin muistokseni-lauselmista tuli keskeinen osa sitä viimeinen ateria -myyttiä, joka hallitsee nuorempia eksegeettisiä lähteitä sekä edelleen kirkkohistoriallisia aineistoja ja tämän päivän kristinuskon kirjoja.

Tähän kokonaisselitykseeni sekä sen rakennuspalikoina toimiviin alkuperä- ja kelpoisuustuloksiini sisältyy lukuisia epävarmuustekijöitä, mitä olen korostanut läpi tutkielmani. Horisontaalis-vertikaalinen konsilienssi paitsi tekee kokonaisuudesta yksittäisiä tutkimustuloksiaan vahvemman kudelman, myös antaa reilusti tarttumapintaa kritiikille ja lukuisia kohteita lisätutkimukselle. Niin taustateoriani, vertailuaineistoista tekemieni tulkintojen, eksegeettisten johtopäätösteni kuin hyödyntämieni luonnon- ja käyttäytymistieteellisten tutkimustulosten täsmentymiseen johtavat lisätutkimukset auttaisivat parantamaan sekä myytin synty -kudelmani että markkinoimani evoluutiobiologisen ja -teoreettisen eksegeetiikan tieteellisyyttä. Esimerkiksi käyttäytymisgenetiikka, kehityspsykologia, kognitiivinen antropologia, primatologia ja aiempaa heterogeenisempiä otantoja käyttävä kokeellinen psykologia tuottavat jatkuvasti uutta tutkimustietoa siitä, millaista määrällistä ja laadullista varianssia *Homo sapiens* -kognitiossa esiintyy yksilöiden ja populaatioiden välillä. Biologisten säilymis- ja lisääntymisalustojen kasvavan tuntemuksen hyödyntäminen tarkoittaisi ensinnäkin koko ajan täsmällisempiä kulttuurievoluutiomalleja, minkä lisäksi sillä olisi suora yhteys siihen, miten näitä malleja sekä kaikkea tämän päivän nykyihmisyksilöistä saatua tutkimustietoa osataan soveltaa menneisyyden lajitovereihin ja näiden tuottamiin artefakteihin. Tätä kautta olisi mahdollista muun muassa kehittää juuri viimeinen ateria -kertomuksen ja kreikkalais-roomalaisen yhdistys- ja ateriointikontekstin erityispiirteet nykyistä paremmin huomioivia tiedonsiirtoketjuja ja muita koeasetelmia. Tämän päivitetyn kokonaisuuden empiirisyyttä voisi entisestään vankistaa tuomalla mukaan digitaalisia työkaluja, kuten fylogeneettisiä laskentaohjelmia ja agenttipohjaista tietokonemallintamista. Viimeksi mainitun voisi edelleen yhdistää Rooman imperiumin logistisista verkostoista laadittuihin geospatiaalisiin malleihin, kuten jo tässä tutkielmassa hyödyntämäni *ORBIS*-ohjelmaan. Tällaisen kokonaisuuden avulla voisi laatia tieteellisesti jo varsin tukevasti perusteltuja skenaarioita siitä, miten viimeinen ateria -kertomus ja vastaavanlaiset verbaliset kulttuurientiteetit levisivät ensimmäisillä ajanlaskun alun jälkeisillä vuosisadoilla.

Uskonnollisten kulttuurientiteettien säilymis- ja lisääntymisprosessien, myyttien ja *Homo sapiens* -käyttäytymisen välisten yhteyksien sekä myytti-rituaali-vuorovaikutussuhteiden parempi ymmärtäminen voisi auttaa muun muassa torjumaan uskonnollista ekstremismiiä. Tällaisella tutkimuksella voisi olla huomattavaa arvoa selvitetessä esimerkiksi sitä, kuinka merkittäviä riskitekijöitä

vaikkapa paratiisiuskomukset, marttyyrikertomukset ja -kultit sekä ritualisoidun kollektiivisen käyttäytymisen vahvistama sisäryhmä–ulkoryhmä-erottelu ovat jihadististen itsemurhaiskujen kohdalla.

Darwinistiset kulttuurievoluutiomallit vaikuttavat yhteiskunnallisesti erittäin käyttökelpoisilta. Niiden avulla voisi muun muassa selittää ja sitä kautta ehkäistä kansallisesti tai globaalisti vaarallisten kulttuurientiteettien, kuten esimerkiksi rokotekielteisyyden ja ilmastonmuutosdenialismin, säilymistä ja levimistä populaatioissa. Vastaavasti mallien avulla voisi kohentaa yhteiskunnallisesti suotuisten entiteettien, kuten vaikkapa tutkimukseen perustuvien ravinto- ja liikuntasuosittelujen, kulttuurievolutiivista kelpoisuutta. Historiatieteistä voisi olla runsaasti hyötyä näiden kulttuurievoluutiomallien testaamisessa ja täsmentämisessä, sillä siinä missä tiedonsiirtoketjuilla ja muilla vastaavilla koeasetelmilla voi tutkia vain varsin lyhyen aikaskaalan informaatiomuutoksia, on historiatieteillä tarjota satojen vuosien vertikaaliset testiaineistot. Uuden testamentin eksegetiikalla on tässä vielä yksi selkeä etu muuhun antiikintutkimukseen nähden: säilyneiden käsikirjoitusten suhteellisesti valtavan määrän vuoksi mallinnuksissa voisi käyttää varsinaista käsikirjoitusaineistoa tieteellisten rekonstruktio tekstien sijasta, mikä lisäisi merkittävästi syöteaineiston volyymia ja sitä kautta testien luotettavuutta.

Kuten jo alkumanifestissani sanoin, näen konsilienssin tavoittelemisen elintärkeäksi myös eksegetiikan tieteellisen ja viime kädessä yhteiskunnallisen relevanssin vuoksi. Jotta muut tieteenalat ja vaikkapa juuri darwinistiset kulttuurievoluutiomallit voivat täysipainoisesti hyötyä raamatuntutkimuksesta, on eksegetiikan oltava paitsi tieteellisesti laadukasta, myös teorioidensa, metodiensa ja erityiskäsitteidensä puolesta yhteensopivaa. Ennakoimaanikin työläämpä pro gradu -projektini on kallistanut näkemykseni voimakkaasti siihen suuntaan, että konsilienssi-ihanteen toteutuminen raamatuntutkimuksessa edellyttäisi melko radikaaleja muutoksia sekä eksegeettien koulutuspolkuun että työskentelykulttuuriin. Bio- ja käyttäytymistieteiden kenttä on valtava, ja pelkästään sen raamatuntutkimuksen kannalta olennaisimmatkin tutkimusalat niin laajoja ja alati kehittyviä kokonaisuuksia, että tekstintutkijan koulutuksen saanut yksittäinen eksegeetti helposti joko eksyy pitkiksi ajoiksi tai ei pääse kaivautumaan juuri pintaa syvemmälle. Lisäksi Dunning–Kruger-ilmiön eli tieteenalakohtaisen kompetenssin puutteesta johtuvan virheellisen itsevarmuuden pelko on tutkimusta tehdessä jatkuvasti läsnä. Eksegetiikan tutkintovaatimuksin



olisikin sisällytettävä vahva evoluutiobiologinen ja -teoreettinen perusymmärrys, johon kaikki muu teoreettinen ja metodologinen opetus ankkuroitaisiin. Humanistisesta yksinpuurtamisesta ja vain väljästi toisiinsa kytkeytyvien kysymysten sateenvarjoprojekteista olisi myös siirryttävä kohti koville luonnontieteille ominaista tutkimusryhmä-mallia. ”Monitieteisyydeksi” ei riitä enää se, että samassa projektissa työskentelee eksegeettien lisäksi myös assyrologeja, klassisisteja, sukupuolentutkijoita ja filosofejä, vaan konsilienssi-ihannetta tavoitteleviin tutkimusryhmiin olisi saatava lisäksi asiantuntijoita, joiden akateeminen pohjakoulutus on nimenomaisesti bio- ja käyttäytymistieteissä.

Tutkimustulokseni, niiden taustalla olevat työvaiheet sekä kokonaisselitykseni viimeinen ateria -myytin synnylle osoittavat yhdessä sen, että evoluutiobiologinen ja -teoreettinen viitekehys soveltuu erinomaisesti myös eksegeetiikan ja uskontotieteen klassisia tutkimusaiheita yhdistävän tutkimusongelman ratkaisemiseen. Viitekehys auttoi muun muassa sitomaan yhteen irrallisia havaintoja ja tutkimussuuntauksia sekä pääsemään käsiksi moniin sellaisiin tutkimusongelmiin kannalta kriittisiin kysymyksiin, mihin raamatuntutkimuksen perinteiset paradigmat ja menetelmät eivät olisi yltäneet. Lisäksi se auttoi asettamaan tieteelliseen paremmusjärjestykseen muuten samanarvoisina näyttäytyneitä selitysvaihtoehtoja, lujittamaan useiden eksegeettisten konsensusnäkemysten argumenttiperustaa ja problematisoimaan joitakin alalla vakiintuneita ajatuksia. Evoluutiobiologisen ja -teoreettisen viitekehysten tuoma horisontaalis-vertikaalinen konsilienssi poistaa eksegeetiikan, akateemisen teologian ja ihmis- ja yhteiskuntatieteiden selitysvoimaisuutta, progressiivisuutta ja tieteidenvälistä relevanssia häirinneitä esteitä muun muassa kaventamalla nykyihmislajin ja muun eläinkunnan välistä keinotekoisista kuilua, sekä hälventämällä uskonnollisten ilmiöiden tarpeetonta mystisyyttä suhteessa muuhun *Homo sapiens* -fenotyyppiin ja kristinuskon erityislaatuisuutta suhteessa muihin uskontoihin. Vastaus yleiseen tutkimustehtävääni onkin se, ettei evoluutiobiologinen ja -teoreettinen viitekehys ole jälleen vain yksi uusi näkökulma näkökulmien legioonassa, vaan askel kohti nykyistä tieteellisempää raamatuntutkimusta ja huomispäivän eksegeetiikan valtavirtaa.

# Lähde- ja kirjallisuusluettelo

## *Lähteet ja apuneuvot*

**Kanonisten, apokryfisten, intertestamentaalisten, pseudepigrafisten sekä muiden ajanlaskun alun juutalaisten ja varhaiskristillisten tekstien kokoelmaeditiot ja käännökset:**

*A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title.* Electronic Edition. Ed. by Pietersma, Albert & Wright, Benjamin G. New York: Oxford University Press, 2014.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Editio quinta emendata. Ed. by Alt, Albrecht et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

*Dead Sea Scrolls Electronic Library Biblical Texts.* Ed. by Parry, Donald W. & Skinner, Andrew C. Brill, 2015.

*Dead Sea Scrolls Electronic Library Non-Biblical Texts.* Ed. by Tov, Emanuel. Brill, 2016.

*Kuolleenmeren kirjakääröt. Kriittinen suomennosvalikoima.* Toim. Sollamo, Raija & Pajunen, Mika S. Helsinki: Gaudeamus, 2017.

*Nestle–Aland. Novum Testamentum Graece.* 28<sup>th</sup> Revised Edition. Ed. by Aland, Barbara et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

*Nestle–Aland. Novum Testamentum Graece.* 27<sup>th</sup> Edition. Ed. by Aland, Barbara et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

*The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation.* Ed. by Elliott, James K. Oxford: Oxford University Press, 2005.

*The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations.* 3rd ed. Ed. and trans. by Holmes, Michael W. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.

*The Critical Edition of Q. A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas.* Ed. by Hoffmann, Paul et al. Leuven: Peeters, 2000.

*The Greek New Testament. SBL Edition.* Ed. Holmes, Michael W. Bellingham: Society of Biblical Literature, 2010.

*The Nag Hammadi Scriptures. International Edition.* Ed. by Meyer, Marvin. New York: HarperOne, 2007.

*The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments.* Ed. by Charlesworth, James H. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

*The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works.* Ed. by Charlesworth, James H. New Haven & London: Yale University Press, 2010.

*The Text of the New Testament Apocrypha (100–400 CE).* Ed. by Wayment, Thomas A. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

*Rahlfs–Hanhart. Septuaginta. Editio Altera.* Ed. by Hanhart, Robert et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

*Weber–Gryson. Biblia Sacra Vulgata. Editio Quinta.* Ed. by Weber, Robert & Gryson, Roger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

**Yhden tekijän tai tiettyyn henkilöön perinteisesti yhdistettyjen antiikin teosten tekstieditiot ja käännökset:**

Athenaios

*Deipnosophistae*

*The Learned Banqueters. Volume III. Books 6–7.* Ed. and trans. by Olson, Douglas S. Loeb Classical Library 224. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Augustinus

*De Civitate Dei*

*City of God, Volume II. Books 4–7.* Trans. by Green, William M. Loeb Classical Library 412. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Cicero

*De Finibus*

*On Ends.* Trans. by Rackham, H. Loeb Classical Library 40. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

*De Natura Deorum*

*On the Nature of the Gods. Academics.* Trans. by Rackham, H. Loeb Classical Library 268. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

Cyprianus

*Epistulae*

*The Letters of St. Cyprian of Carthage. Vol. 3, Letters 55–66.* Trans. by Graeme, Wilber C. New York: Newman, 1986.

Diodoros Sisilialainen

*Bibliotheca Historica*

*Library of History, Volume III. Books 4.59–8.* Trans. by Oldfather, C. H. Loeb Classical Library 340. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

Diogenes Laertios

*Vitae Philosophorum*

*Lives of Eminent Philosophers, Volume II. Books 6–10.* Trans. by Hicks, R. D. Loeb Classical Library 185. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

Euripides

*Bacchae*

*Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus.* Ed. and trans. by Kovacs, David. Loeb Classical Library 495. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Filon Aleksandrialainen

*De Specialibus Legibus*

*On the Decalogue. On the Special Laws, Books 1–3.* Trans. by Colson, F. H. Loeb Classical Library 320. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

Flavius Josefus

*Antiquitates Judaicae*

*Jewish Antiquities, Volume VII. Books 16–17.* Trans. by Marcus, Ralph & Wikgren, Allen. Loeb Classical Library 410. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

*Bellum Iudaicum*

*The Jewish War, Volume III. Books 5–7.* Trans. by Thackeray, H. St. J. Loeb Classical Library 210. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

Herodotos

*Historiae*

*The Persian Wars, Volume I. Books 1–2.* Translated by Godley, A. D. Loeb Classical Library 117. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

Hesiodos

*Theogonia*

*Theogony. Works and Days. Testimonia.* Ed. and trans. by Most, Glenn W. Loeb Classical Library 57. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

*Jumalten synty.* Suom. Myllykoski, Päivi. Helsinki: Tammi, 2002.

Homeros

*Ilias*

*Iliad, Volume I. Books 1–12.* Trans. by Murray, A. T. Rev. by Wyatt, William F. Loeb Classical Library 170. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

*Odysseya*

*Odyssey, Volume I. Books 1–12.* Trans. by Murray, A. T. Rev. by Dimock, George E. Loeb Classical Library 104. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

Irenaeus

*Adversus Haereses*

*Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses.* Vol. 1. Ed. by Harvey W.W. Cambridge: Cambridge University Press, 1857.  
*Thesaurus Lingua Graecae. A Digital Library of Greek Literature.*

Against Heresies. – *The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325. Vol. 1. The Apostolic Fathers - Justin Martyr - Irenæus.* Ed. by Coxe, A. Cleveland & Donaldson, James & Roberts, Alexander. American reprint of the Edinburgh ed. Grand Rapids: Eerdmann, 1967.

Justinos Marttyyri

*Dialogi Tryfonin kanssa*

*Die ältesten Apologeten.* Hrsg. Goodspeed, Edgar J. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. *Thesaurus Lingua Graecae. A Digital Library of Greek Literature.*

Dialogi Tryfonin kanssa. Suom. Lehtipuu, Outi & Myllykoski, Matti. – *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa.* Suom. Myllykoski, Matti & Lehtipuu, Outi. Toim. Myllykoski, Matti. Helsinki: Gaudeamus.

*Ensimmäinen apologia*

*Justin, Philosopher and Martyr. Apologies.* Oxford Early Christian Texts. Ed. with a commentary on the text by Minns, Denis & Parvis, Paul. Oxford & New York: Oxford University Press, 2009.

Ensimmäinen apologia. Suom. Myllykoski, Matti. – *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa.* Suom. Myllykoski, Matti & Lehtipuu, Outi. Toim. Myllykoski, Matti. Helsinki: Gaudeamus.

Markion

*Apostolikon*

*The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon.* Ed. by BeDuhn, Jason. Salem: Polebridge Press, 2013.

*Evangelion*

*The Text of Marcion's Gospel.* Ed. by Roth, Dieter T. Boston: Brill, 2015.

*The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon.* Ed. by BeDuhn, Jason. Salem: Polebridge Press, 2013.

Pindaros

*Olympia*

*Olympian Odes. Pythian Odes.* Ed. and trans. by Race, William H. Loeb Classical Library 56. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Plinius vanhempi

*Naturalis Historia*

*Natural History, Volume IX. Books 33–35.* Trans. by Rackham, H. Loeb Classical Library 394. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

Plutarkhos

*Numa*

*Lives, Volume I. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola.* Trans. by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 46. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

*Quaestiones Convivales*

*Moralia, Volume VIII. Table-Talk, Books 1–6.* Trans. by P. A. Clement & Hoffleit, H. B. Loeb Classical Library 424. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Tatianos

*Diatessaron*

*The Earliest Life of Christ. The Diatessaron of Tatian.* Ed. and trans. by Hill, James H. Piscataway: Gorgias Press, 2001.

**Muut lähteet:**

*Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi.* Helsinki: Edita, 2000.

*Katolisen kirkon katekismus.* Helsinki & Vatikaani: Katolinen tiedotuskeskus & Libreria Editrice Vaticana, 2005.

*Raamatun ymmärtämisen opas, 2. osa. Alkuperäisteos Aid to Bible Understanding.* Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1970.  
<https://wol.jw.org/fi/wol/d/r16/lp-fi/1200003262#h=7>. Tarkistettu 7.5.2020.

*Selected Buddhist Texts From the Pali Canon. Vol. 2.* Kandy: Buddhist Publication Society, 1968.

*The Beauty and Importance of the Sacrament.* By Groberg, John H. of the First Quorum of the Seventy. The Church of Jesus Christ of the Latter-Day Saints, 1989. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/1989/04/the-beauty-and-importance-of-the-sacrament?lang=eng>. Tarkistettu 7.5.2020.

*The Mishnah. A New Translation.* Ed. and trans. by Neusner, Jacob. New Haven: Yale University Press, 1988.

*The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh.* Ed. and trans. by Guillaume, Alfred. Lahore: Oxford University Press, 1974.

*The Qur'an. A New Translation.* Ed. and trans. by Abdel-Haleem, Muhammad A. S. New York: Oxford University Press, 2005.

**Klassisten kielten sanakirjat, elektroniset konkordanssit ja muut apuneuvot:**

*Internet Movie Database.* Operated by IMDb.com Inc, Seattle.  
<https://www.imdb.com>. Tarkistettu 7.5.2020.

*Lewis & Short. A Latin Dictionary.* Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by. Charlton T. Lewis & Charles Short. Oxford: Clarendon Press, 1879.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph.jsp?la=la>. Tarkistettu 7.5.2020.

*LSJ. The Online Liddell–Scott–Jones Greek–English Lexicon.* A fully edited and searchable version of *LSJ* with links to the *TLG* corpus. Ed. by Pantelia, Maria et al., 2011. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1>. Tarkistettu 7.5.2020.

*ORBIS. The Stanford Geospatial Network Model of the Roman Empire*. Ed. by Scheidel, Walter et al. Stanford: Stanford University. <http://orbis.stanford.edu/>. Tarkistettu 7.5.2020.

*Perseus Digital Library*. Ed. by Crane, Gregory R. et al. Medford & Somerville: Department of the Classics, Tufts University.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Tarkistettu 7.5.2020.

*The Complete Gospel Parallels*. Ed. by Dewey, Arthur J. & Miller, Robert J. Salem: Polebridge Press, 2012.

*TLG. Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*. By Pantelia, Maria et al. Irvine: University of California.

<http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>. Tarkistettu 7.5.2020.

### **Kirjallisuus**

Acerbi, Alberto & Mesoudi, Alex

2015 If We Are All Cultural Darwinians what's the Fuss about? Clarifying Recent Disagreements in the Field of Cultural Evolution. *Biology & Philosophy*, 30 (4), 481–503.

Achtemeier, Paul J.

1996 *1 Peter. A Commentary on First Peter. Hermeneia*. Minneapolis: Fortress Press.

Aejmelaeus, Lars

2011 The Pauline Letters as Source Material in Luke-Acts. – *The Early Reception of Paul*. Ed. by Liljeström, Kenneth. Helsinki: Finnish Exegetical Society.

2008 *Uuden testamentin kreikan kielioppi*. 2. korj. painos. Helsinki: Kirjapaja.

Agrawal, Anurag A.

2017 Toward a Predictive Framework for Convergent Evolution. Integrating Natural History, Genetic Mechanisms, and Consequences for the Diversity of Life. *The American Naturalist*, 190 (1), 1–12.

Al-Shawaf, Laith et al.

2016 Human Emotions. An Evolutionary Psychological Perspective. *Emotion Review*, 8 (2), 173–186.

Alikin, Valeriy A.

2010 *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden: Brill.

Aitken, James K.

2015 Introduction. – *T & T Clark Companion to the Septuagint*. Ed. by Aitken, James K. London: Bloomsbury.

Allen, Vernon L. & Wilder, David A.

1979 Group Categorization and Attribution of Belief Similarity. *Small Group Behavior*, 10 (1), 73–80.

- Allison, Dale C.  
2013 *James. A Critical and Exegetical Commentary*. New York & London: T & T Clark.
- Anderson, Katie E.  
2010 Storytelling. – *21st Century Anthropology. A Reference Handbook*. Ed. by Birx, James H. London: SAGE.
- Ascough, Richard S. & Harland, Philip A. & Kloppenborg, John S.  
2018 *Associations in the Greco-Roman World. An Expanding Collection of Inscriptions, Papyri, and Other Sources in Translation*.  
<http://www.philipharland.com/greco-roman-associations/>. Viitattu 5.12.2018.  
2012 *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*. Waco: Baylor University Press.
- Asma, Stephen T. & Gabriel, Rami  
2019 *The Emotional Mind. The Affective Roots of Culture and Cognition*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Atkinson, Quentin D. & Bourrat, Pierrick  
2011 Beliefs about God, the Afterlife and Morality Support the Role of Supernatural Policing in Human Cooperation. *Evolution and Human Behavior*, 32 (1), 41–49.
- Atran, Scott  
2004 *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Atran, Scott & Norenzayan, Ara  
2004 Religion's Evolutionary Landscape. Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27 (6), 713–730.
- Aune, David E.  
2010 The Pastoral Letters. 1 and 2 Timothy and Titus. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.
- Aune, David E. (ed.)  
2010 *The Blackwell Companion to the New Testament*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Baddeley, Alan D. & Eysenck, Michael W & Anderson, Michael C.  
2015 *Memory*. 2nd ed. Hove & New York: Psychology Press.
- Bae, Christopher J. & Douka, Katerina & Petraglia, Michael D.  
2017 On the Origin of Modern Humans. Asian Perspectives. *Science*, 358 (6368), 1–7.



- Bailey, Kenneth E.  
 1995a Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *Themelios*, 20 (2), 4–11.  
 1995b Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels. *The Expository Times*, 106 (12), 363–367.
- Banerjee, Konika & Haque, Omar S. & Spelke, Elizabeth S.  
 2013 Melting Lizards and Crying Mailboxes. Children's Preferential Recall of Minimally Counterintuitive Concepts. *Cognitive Science*, 37 (7), 1251–1289.
- Bar-Hillel, Maya, et al.  
 2012 A Rose by any other Name. A Social-Cognitive Perspective on Poets and Poetry. *Judgment & Decision Making*, 7 (2) 149–164.
- Barclay, Pat  
 2013 Strategies for Cooperation in Biological Markets, Especially for Humans. *Evolution and Human Behavior*, 34 (3), 164–175.
- Barnard, Alan  
 1992 *Hunters and Herders of Southern Africa. A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett, Harold C. & Cosmides, Leda & Tooby, John  
 2010 Coevolution of Cooperation, Causal Cognition and Mindreading. *Communicative & Integrative Biology*, 3 (6), 522–524.
- Barrett, Justin L.  
 2011 Cognitive Science of Religion. Looking Back, Looking Forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50 (2), 229–239.  
 2008 Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts. Theoretical and Methodological Reflections. *Method & Theory in the Study of Religion*, 20 (4), 308–338.  
 2007 Cognitive Science of Religion. What Is It and Why Is It? *Religion Compass*, 1 (6), 768–786.  
 2004 *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: AltaMira Press.  
 1999 Theological Correctness. Cognitive Constraint and the Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 11 (4), 325–339.
- Barrett, Justin L & Nyhof, Melanie  
 2001 Spreading Non-Natural Concepts. The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials. *Journal of Cognition and Culture*, 1 (1), 69–100.
- Barrett, Louise & Dunbar, Robin & Lycett, John  
 2002 *Human Evolutionary Psychology*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Barrier, Jeremy W.  
 2009 *The Acts of Paul and Thecla. A Critical Introduction and Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Bartlett, Frederic C.  
1932 *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Bascom, William  
1965 The Forms of Folklore. Prose Narratives. *The Journal of American Folklore*, 78 (307), 3–20.
- Bassler, Jouette M.  
2010 Paul and his Letters. – *The Blackwell Companion to the New Testament*.  
Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.
- Bateson, Patrick & Gluckman, Peter  
2011 *Plasticity, Robustness, Development and Evolution*. Cambridge:  
Cambridge University Press.
- Bauckham, Richard.  
2017 *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. 2nd ed.  
Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.  
2011 The Gospel of John and the Synoptic Problem. – *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*. Ed. by Foster, Paul et al. Leuven & Paris & Walpole: Peeters.
- Bauer, Patricia J.  
2010a Declarative Memory in Infancy. An Introduction to Typical and Atypical Development. – *Advances in Child Development and Behavior*, Vol. 38.  
Ed. by Bauer, Patricia J., 1–25, Elsevier.  
2010b Declarative Memory in Infancy. Lessons Learned from Typical and Atypical Development. – *Advances in Child Development and Behavior*, Vol. 38. Ed. by Bauer, Patricia J., 183–193, Elsevier.
- Bechert, Heinz  
2004 Life of the Buddha. – *Encyclopedia of Buddhism*. Ed. by Buswell, Robert E. New York: Macmillan Reference.
- Beck, Roger  
2006 *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford & New York: Oxford University Press.  
1992 The Mithras Cult as Association. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 21 (1), 3–13.
- Beck, Astrid B. et al. (eds.)  
1992 *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4, K–N. New York: Doubleday.
- Ben-Shahar, Yehuda  
2017 Genes, Brains, and Behavior. – *The Princeton Guide to Evolution*. Ed. by Jonathan B. Losos et al. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Berkwitz, Stephen C.  
2009 *South Asian Buddhism. A Survey*. London & New York: Routledge.

Bermúdez, José Luis.

2014 *Cognitive Science. An Introduction to the Science of the Mind*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Berner, Ulrich

2007 *Myth and Ritual in the Cape Underworld. South African Prison Gangs from an Eliadean Perspective*. *Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*, 36 (3), 63–65.

Best, Ernest

1998 *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T&T Clark.

Bietti, Lucas M. & Tilston, Otilie & Bangerter, Adrian

2019 Storytelling as Adaptive Collective Sensemaking. *Topics in Cognitive Science*, 11 (4), 710–732.

van Binsbergen, Wim

2009 Rupture and Fusion in the Approach to Myth. Situating Myth Analysis between Philosophy, Poetics and Long-Range Historical Reconstruction. *Religion Compass*, 3 (2), 303–336.

Bird, Michael F. & Willitts, Joel (eds.)

2011 *Paul and the Gospels. Christologies, Conflicts, and Convergences*. Ed. by Bird, Michael F. & Willitts, Joel. London & New York: T & T Clark International.

Bird, Rebecca B. & Ready, Elspeth & Power, Eleanor A.

2018 The Social Significance of Subtle Signals. *Nature Human Behaviour*, 2 (7), 452–457.

Bjorklund, David F. & Causey, Kayla B.

2018 *Children's Thinking. Cognitive Development and Individual Differences*. 6th Edition. Los Angeles: Sage Publications.

Bjorklund, David F. & Pellegrini, Anthony D.

2002 *The Origins of Human Nature. Evolutionary Developmental Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.

2000 Child Development and Evolutionary Psychology. *Child Development*, 71 (6), 1687–1708.

Björklund, Mats

2009 *Evoluutiobiologia*. Suom. Kalliola, Iiris. Helsinki: Gaudeamus.

Blackmore, Susan

1999 *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Blancke, Stefaan et al.

2015 Fatal Attraction. The Intuitive Appeal of GMO Opposition. *Trends in Plant Science*, 20 (7), 414–418.

- Bloom, Paul  
2010 *How Pleasure Works. The New Science of Why We Like What We Like*. New York: W. W. Norton & Company.
- Bloom, Paul & Gelman, Susan A.  
2008 Psychological Essentialism in Selecting the 14th Dalai Lama. *Trends in Cognitive Sciences*, 12 (7), 243.
- Bolle, Kees W.  
2002 Myth. An Overview. – *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Ed. by Jones, Lindsay. Detroit: Macmillan.
- Bond, Helen K.  
2013 Dating the Death of Jesus. Memory and the Religious Imagination. *New Testament Studies*, 59 (4), 461–475.
- Botha, Pieter JJ.  
2009 'I am Writing This with My Own Hand...' Writing in New Testament times. *Verbum et Ecclesia*, 30 (2), 115–125.
- Bovon, François  
2012 *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53. Hermeneia*. Trans. by Crouch, James. Minneapolis: Fortress Press.  
2002 *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50. Hermeneia*. Trans. by Thomas, Christine M. Minneapolis: Fortress Press.
- Bowden, Rory et al.  
2012 Genomic Tools for Evolution and Conservation in the Chimpanzee. *Pan troglodytes ellioti* Is a Genetically Distinct Population. *PLoS Genetics*, 8 (3), 1–10.
- Bower, Gordon H. & Clark, Michal C.  
1969 Narrative Stories as Mediators for Serial Learning. *Psychonomic Science*, 14 (4), 181–182.
- Borg, Marcus J.  
2009 *Jesus. A New Vision. Spirit, Culture and the Life of Discipleship*. Rev. vers. New York: Harper Collins.
- Bortolotti, Lisa  
2018 Stranger than Fiction. Costs and Benefits of Everyday Confabulation. *Review of Philosophy and Psychology*, 9 (2), 227–249.
- Bowie, Fiona  
2006 *The Anthropology of Religion. An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Boyd, Robert & Richerson, Peter J.  
2005 *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford & New York: Oxford University Press.  
1985 *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: The University of Chicago Press.

Boyer, Pascal

2003 Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function. *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (3), 119–124.

2001 *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

1994 *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, Pascal & Barrett, Harold C.

2005 Domain Specificity and Intuitive Ontology. – *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Ed. by Buss, David M. Hoboken: John Wiley & Sons.

Boyer, Pascal & Liénard, Pierre

2006 Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals. *Behavioral and Brain Sciences*, 29 (6), 595–613.

Boyer, Pascal & Ramble, Charles

2001 Cognitive Templates for Religious Concepts. Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations. *Cognitive Science*, 25 (4), 535–564.

Boyd, Brian

2018 The Evolution of Stories. From Mimesis to Language, from Fact to Fiction. *Wiley Interdisciplinary Reviews. Cognitive Science*, 9 (1), 1–16.

Bradshaw, Paul F.

2004 *Eucharistic Origins*. London: SPCK.

Bradshaw, Paul F. & Johnson, Maxwell E.

2012 *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*. Collegeville: Liturgical Press.

Brookins, Timothy A. & Longenecker, Bruce W.

2016 *1 Corinthians 10–16. A Handbook on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press.

Brookwell, M. L. & Bentall, Richard P. & Varese, Filipo

2013 Externalizing Biases and Hallucinations in Source-Monitoring, Self-Monitoring and Signal Detection Studies. A Meta-Analytic Review. *Psychological Medicine*, 43 (12), 2465–2475.

Bruce, Frederick F.

1971 *1 and 2 Corinthians*. London: Oliphants.

Brod, Garvin & Werkle-Bergner, Markus & Shing, Yee Lee

2013 The Influence of Prior Knowledge on Memory. A Developmental Cognitive Neuroscience Perspective. *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, 7, 139, 1–13.

- Brown, Raymond E.  
 2016 *An Introduction to the New Testament. The Abridged Edition*. Ed. by Soards, Marion L. New Haven: Yale University Press.  
 1997 *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday & Company.  
 1970 *The Gospel According to John, XIII–XXI*. New York: Doubleday.
- Bruel-Jungerman, Elodie & Davis, Sabrina & Laroche, Serge  
 2007 Brain Plasticity Mechanisms and Memory. A Party of Four. *The Neuroscientist*, 13 (5), 492–505.
- Buchner, Axel et al.  
 2009 No Enhanced Recognition Memory, But Better Source Memory for Faces of Cheaters. *Evolution and Human Behavior*, 30 (3), 212–224.
- Bultmann, Rudolf  
 1951 *Theology of the New Testament*. Trans. by Grobel, Kendrick, London: Macmillan.
- Burchard, Christian  
 2010 Joseph and Aseneth. – *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. *Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Ed. by Charlesworth, James H. New Haven & London: Yale University Press.
- Burdett, Emily R. & Porter, Tenelle & Barrett, Justin L.  
 2009 Counterintuitiveness in Folktales. Finding the Cognitive Optimum. *Journal of Cognition and Culture*, 9 (3-4), 271–287.
- Burkert, Walter  
 1983 Homo Necans. – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.
- Burridge, Richard A.  
 2008 Gospels. – *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Ed. by Lieu, Judith & Rogerson, John W. Oxford: Oxford University Press.
- Byrskog, Samuel  
 2011a The Historicity of Jesus. How Do We Know that Jesus Existed? – *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 3. Ed. by Holmén, Tom & Porter, Stanley E. Leiden & Boston: Brill.  
 2011b The Transmission of the Jesus Tradition. – *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 2. Ed. by Holmén, Tom & Porter, Stanley E. Leiden & Boston: Brill.
- Bülow-Jacobsen, Adam  
 2009 Writing Materials in the Ancient World. – *The Oxford Handbook of Papyrology*. Ed. by Bagnall, Roger S. Oxford: Oxford University Press.

Cacchione, Trix et al.

2016 Are Apes Essentialists? Scope and Limits of Psychological Essentialism in Great Apes. *Animal Cognition*, 19 (5), 921–937.

Callender, Dexter J.

2013 Mythology and Biblical Interpretation. – *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. Ed. by McKenzie, Steven L. New York: Oxford University Press.

Campbell, Neil A. et al.

2017 *Biology. A Global Approach*. 11th ed. New York: Pearson.

Cannon, Peter R. & Schnall, Simone & White, Mathew

2011 Transgressions and Expressions. Affective Facial Muscle Activity Predicts Moral Judgments. *Social Psychological and Personality Science*, 2 (3), 325–331.

Carleton-Paget, James

2005 The Epistle of Barnabas and the Writings that Later Formed the New Testament. – *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Ed. by Gregory, Andrew F. & Tuckett, C. M. Oxford & New York: Oxford University Press.

Carroll, Michael P.

1996 Myth. – *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Ed. by Ember, Melvin & Levinson, David. New York: Henry Holt and Company.

Carroll, Sean B.

2006 *The Making of the Fittest. DNA and the Ultimate Forensic Record of Evolution*. New York: WW Norton & Company.

Casad, Bettina S.

2007 Confirmation Bias. – *Encyclopedia of Social Psychology*. Ed. by Baumeister, Roy F. & Vohs, Kathleen D. Thousand Oaks: Sage Publications.

Castrén, Paavo & Pietilä-Castrén, Leena

2015 *Antiikin käsikirja*. 4. painos. Helsinki: Otava.

Cavalli-Sforza, Luigi L. & Feldman, Marcus W.

1981 *Cultural Transmission and Evolution. A Quantitative Approach*. Princeton: Princeton University Press.

Chalik, Lisa & Leslie, Sarah-Jane & Rhodes, Marjorie

2017 Cultural Context Shapes Essentialist Beliefs about Religion. *Developmental Psychology*, 53 (6), 1178–1187.

Chater, Nick & Loewenstein, George

2015 The Under-Appreciated Drive for Sense-Making. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 126, 137–154.

- Chudek, Maciej et al.  
2012 Prestige-Biased Cultural Learning. Bystander's Differential Attention to Potential Models Influences Children's Learning. *Evolution and Human Behavior*, 33 (1), 46–56.
- Cialdini, Robert B. & Griskevicius, Vladas  
2010 Social Influence. – *Advanced Social Psychology. The State of the Science*. Ed. by Baumeister, Roy F. & Finkel, Eli J. New York: Oxford University Press.
- Clancy, Susan A., et al.  
2002 Memory Distortion in People Reporting Abduction by Aliens. *Journal of Abnormal Psychology*, 111(3), 455–461.
- Clark, William R. & Grunstein, Michael  
2000 *Are We Hardwired? The Role of Genes in Human Behavior*. Oxford: Oxford University Press.
- Clauss, Manfred  
2014 The Cult of Mithras. – *The Handbook of Religions in Ancient Europe*. Ed. by Christensen, Lisbeth Bredholt & Hammer, Olav & Warburton, David. London & New York: Routledge.  
2000 *The Roman Cult of Mithras. The God and His Mysteries*. Trans. by Gordon, Richard. New York: Routledge.
- Cohen, Emma & Mundry, Roger & Kirschner, Sebastian  
2014 Religion, Synchrony, and Cooperation. *Religion, Brain & Behavior*, 4 (1), 20–30.
- Colautti, Federico M.  
2002 *Passover in the Works of Josephus*. Leiden & Boston: Brill.
- Collicutt, Joanna  
2012 Bringing the Academic Discipline of Psychology to Bear on the Study of the Bible. *The Journal of Theological Studies*, 63 (1), 1–48.
- Collins, Adela Yarbro  
2007 *Mark. A Commentary. Hermeneia*. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, Raymond F.  
1999 *First Corinthians*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Coltheart, Max  
2017 Confabulation and Conversation. *Cortex*, 87, 62–68.
- Conzelmann, Hans  
1975 *I Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Hermeneia*. Trans. by Leitch, James W. Philadelphia: Fortress Press.
- Cook, David  
2007 *Martyrdom in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Cooper, Natalie & Purvis, Andy  
 2009 What Factors Shape Rates of Phenotypic Evolution? A Comparative Study of Cranial Morphology of Four Mammalian Clades. *Journal of Evolutionary Biology*, 22 (5), 1024–1035.
- Cosmides, Leda & Tooby, John  
 1992 Cognitive Adaptations for Social Exchange. – *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Ed. by Barkow, Jerome H. & Cosmides, Leda & Tooby, John. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Cox, Michael  
 2017 Habakukin pešer (1QpHab). – *Kuolleenmeren kirjakääröt. Kriittinen suomennosvalikoima*. Toim. Sollamo, Raija & Pajunen, Mika S. Helsinki: Gaudeamus.
- Craffert, Pieter F.  
 2011 Shamanism and the Shamanic Complex. *Biblical Theology Bulletin*, 41 (3), 151–161.  
 2010 Altered States of Consciousness. – *Understanding the Social World of the New Testament*. Ed. by DeMaris, Richard E. & Neufeld, Dietmar. London & New York: Routledge.
- Crook, Zeba A.  
 2000 The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven. A Test-Case for the Two-Document, Two-Gospel, and Farrer-Goulder Hypotheses. *Journal for the Study of the New Testament*, 22 (78), 23–48.
- Crossan, John Dominic  
 1991 *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: HarperCollins.
- Crossley, James G.  
 2011 Mark, Paul and the Question of Influences. – *Paul and the Gospels. Christologies, Conflicts, and Convergences*. Ed. by Bird, Michael F. & Willitts, Joel. London & New York: T & T Clark International.
- Curry, Oliver S. & Chesters, Matthew J. & van Lissa, Caspar J.  
 2019 Mapping Morality with a Compass. Testing the Theory of ‘Morality-as-Cooperation’ with a New Questionnaire. *Journal of Research in Personality*, 78, 106–124.
- Curry, Oliver S. & Mullins, Daniel A. & Whitehouse, Harvey  
 2019 Is It Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies. *Current Anthropology*, 60 (1), 47–69.
- Curtis, Valerie & Auger, Robert & Rabie, Tamer  
 2004 Evidence that Disgust Evolved to Protect from Risk of Disease. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences*, 271, 131–133.

Curtis, Valerie & Biran, Adam

- 2001 Dirt, Disgust, and Disease. Is Hygiene in Our Genes? *Perspectives in Biology and Medicine*, 44 (1), 17–31.

Curtis, Valerie & De Barra, Micheal & Aunger, Robert

- 2011 Disgust as an Adaptive System for Disease Avoidance Behaviour. *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, 366 (1563), 389–401.

Czachesz, István

- 2017 *Cognitive Science and the New Testament. A New Approach to Early Christian Research*. Oxford: Oxford University Press.
- 2015a Tours of Heaven in Light of the Neuroscientific Study of Religious Experience. *Journal of Cognitive Historiography*, 2 (1), 33–52.
- 2015b Religious Experience in Mediterranean Antiquity. Introduction. *Journal of Cognitive History*, 2 (1), 5–13.
- 2010 Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity. Exploring the Socio-Cultural and Psychological Context of Earliest Christian Literacy. – *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Ed. by Dijkstra, Jitse & Kroesen, Justin & Kuiper, Yme. Leiden & Boston: Brill.

Czachesz, István & Uro, Risto (eds.)

- 2013 *Mind, Morality and Magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen.

D’Amato, Suzanne E.

- 2006 Myths and Mythology. – *Encyclopedia of Anthropology*. Ed. by Birx, James H. Thousand Oaks: Sage.

Da Silva, Sara Graça & Tehrani, Jamshid J.

- 2016 Comparative Phylogenetic Analyses uncover the Ancient Roots of Indo-European Folktales. *Royal Society Open Science*, 3 (1), 1–11.

Davis, Kipp

- 2014 *The Cave 4 Apocryphon of Jeremiah and the Qumran Jeremianic Traditions. Prophetic Persona and the Construction of Community Identity*. Leiden: Brill.

Davis, Taylor

- 2017 The Goldberg Exaptation Model. Integrating Adaptation and By-Product Theories of Religion. *Review of Philosophy and Psychology*, 8 (3), 687–708.

Darwin, Charles R.

- 1871 *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. 1st Edition. London: John Murray.
- 1859 *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. 1st Edition. London: John Murray.

- Dawkins, Richard
- 2009 *The Greatest Show on Earth. The Evidence for Evolution*. New York: Free Press.
- 1983 Universal Darwinism. – *Evolution from Molecules to Man*. Ed. by Bendall, Derek S. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982 *The Extended Phenotype. The Gene as the Unit of Selection*. Oxford: Oxford University Press.
- 1976 *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Dawson, Geraldine & Ashman, Sharon B. & Carver, Leslie J.
- 2000 The Role of Early Experience in Shaping Behavioral and Brain Development and its Implications for Social Policy. *Development and Psychopathology*, 12 (4), 695–712.
- De Cruz, Helen & De Smedt, Johan
- 2007 The Role of Intuitive Ontologies in Scientific Understanding. The Case of Human Evolution. *Biology & Philosophy*, 22 (3), 351–368.
- Dean, Lewis G. et al.
- 2013 Human Cumulative Culture. A Comparative Perspective. *Biological Reviews*, 89 (2), 284–301.
- 2012 Identification of the Social and Cognitive Processes Underlying Human Cumulative Culture. *Science*, 335 (6072), 1114–1118.
- DeConick, April D.
- 2008 Human Memory and the Sayings of Jesus. Contemporary Experimental Exercises in the Transmission of Jesus Traditions. – *Jesus, the Voice, and the Text. Beyond the Oral and the Written Gospel*. Ed. by Thatcher, Tom. Waco: Baylor University Press.
- Dein, Simon & Littlewood, Roland
- 2007 The Voice of God. *Anthropology & Medicine*, 14 (2), 213–228.
- Del Giudice, Marco & Belsky, Jay
- 2012 Parent–Child Relationships. – *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*. Ed. by Shackelford, Todd K. & Salmon, Catherine A. New York: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C.
- 1995 *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Derrenbacker Jr, Robert A.
- 2002 Greco-Roman Writing Practices and Luke's Gospel. Revisiting "The Order of a Crank". – *The Gospels According to Michael Goulder. A North American Response*. Ed. by Rollston, Christopher A. Harrisburg: Trinity Press International.
- DeSilva, David A.
- 2006 *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. Leiden & Boston: Brill.

- Dewey, Arthur J.  
2005 The Memorable Invention of the Death of Jesus. – *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*. Ed. by Kirk, Alan, & Thatcher, Tom. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Dingemanse, Mark & Torreira, Francisco & Enfield, Nick J.  
2013 Is “Huh?” a Universal Word? Conversational Infrastructure and the Convergent Evolution of Linguistic Items. *PloS One*, 8 (11), 1–10.
- Dolcos, Florin et al.  
2017 Emerging Directions in Emotional Episodic Memory. *Frontiers in Psychology*, 8, 1867, 1–25.
- Dombrowski, Stefan C. & Gischlar, Karen L. & Mrazik, Martin  
2011 *Assessing and Treating Low Incidence/High Severity Psychological Disorders of Childhood*. New York: Springer.
- Donelson, Lewis R.  
2010 *I & II Peter and Jude. A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Donner, Fred McGraw  
1998 *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press.
- Doty, William G.  
2004 *Myth. A Handbook*. Westport & London: Greenwood Press.  
2000 *Mythography. The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Dowden, Ken & Livingstone, Niall  
2011 Thinking through Myth, Thinking Myth Through. – *A Companion to Greek Mythology*. Ed. by Dowden, Ken & Livingstone, Niall. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Draper, Jonathan A.  
2015 Conclusions. – *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*. Ed. by Draper, Jonathan A & Jefford, Clayton N. Atlanta: SBL Press.
- Dunderberg, Ismo  
1997 Johanneksen evankeliumi. – *Varhaiskristilliset evankeliumit*. Toim. Järvinen, Arto & Myllykoski, Matti. Helsinki: Yliopistopaino.
- Duling, Dennis C.  
2010 The Gospel of Matthew. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.
- Dunbar, Robin  
2017 Breaking Bread. The Functions of Social Eating. *Adaptive Human Behavior and Physiology*, 3 (3), 198–211.

- 2003 The Social Brain. Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 32 (1), 163–181.
- Dunbar, Robin et al.
- 2017 Functional Benefits of (modest) Alcohol Consumption. *Adaptive Human Behavior and Physiology*, 3 (2), 118–133.
- Dundes, Alan
- 1984 *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Ed. by Dundes, Alan. Berkeley: University of California Press.
- Dunn, James D. G.
- 2013 *The Oral Gospel Tradition*. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- 2003 *Jesus Remembered. Christianity in the Making*. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ehrman, Bart D.
- 2006 The Cup, the Bread, and the Salvific Effect of Jesus' Death in Luke-Acts. – *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. By Ehrman, Bart D. Leiden & Boston: Brill.
- Eichenbaum, Howard
- 2012 *The Cognitive Neuroscience of Memory. An Introduction*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- El-Shamy, Hasan
- 2011 Etiological Narrative. – *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. 2nd rev. ed. Ed. by McCormick, Charlie T. & White, Kim Kennedy. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Elbert, Paul
- 2006 Possible Literary Links between Luke-Acts and Pauline Letters Regarding Spirit-Language. – *The Intertextuality of the Epistles. Explorations of Theory and Practice*. Ed. by Brodie, Thomas L. & MacDonald, Dennis R. & Porter, Stanley E. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Eliade, Mircea
- 1968 Myth and Reality. – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.
- Elliott, James K.
- 2005 *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellwood, Robert
- 2008 *Myth. Key Concepts in Religion*. London & New York: Continuum.

- Ember, Carol R. & Carolus, Christina  
 2017 Altered States of Consciousness. – *Human Relations Area Files. Cultural Information for Education and Research*.  
<https://hraf.yale.edu/ehc/assets/summaries/pdfs/altered-states-of-consciousness.pdf>. Viitattu 21.9.2018.
- Eriksson, Kimmo & Coultas, Julie C.  
 2014 Corpses, Maggots, Poodles and Rats. Emotional Selection Operating in Three Phases of Cultural Transmission of Urban Legends. *Journal of Cognition and Culture*, 14 (1–2), 1–26.  
 2012 The Advantage of Multiple Cultural Parents in the Cultural Transmission of Stories. *Evolution and Human Behavior*, 33 (4), 251–259.
- Erler, Michael  
 2009 Epicureanism in the Roman Empire. – *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Ed. by Warren, James. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esler, Philip F.  
 2007 2 Thessalonians. – *The Oxford Bible Commentary*. Ed. by Barton, John & Muddiman, John. Oxford: Oxford University Press.
- Ewens, Warren J.  
 2004 *Mathematical Population Genetics. I, Theoretical Introduction*. 2nd ed. New York: Springer-Verlag.
- Eysenck, Michael & Keane, Mark T.  
 2015 *Cognitive Psychology. A Student's Handbook*. 7th ed. Howe & New York: Psychology Press.
- Farrer, Claire R.  
 2011 Myth. – *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. 2nd rev. ed. Ed by McCormick, Charlie T. & White, Kim K. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Feder, Yitzhaq  
 2016 Contamination Appraisals, Pollution Beliefs, and the Role of Cultural Inheritance in shaping Disease Avoidance Behavior. *Cognitive Science*, 40 (6), 1561–1585.
- Fee, Gordon D.  
 1987 *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: William. B. Eerdmans Publishing.
- Fenech, Louis E.  
 2018 The Tropics of Heroic Death, Martyrdom and the Sikh Tradition. – *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation. Religious Perspectives on Suicide*. Ed. by Kitts, Margo. New York: Oxford University Press.

Fénelon, Gilles

- 2013 Hallucinations Associated with Neurological Disorders and Sensory Loss. *In The Neuroscience of Hallucinations*. Ed. by Jardi, R. et al. New York: Springer.

Fenner, Jack N.

- 2005 Cross-cultural Estimation of the Human Generation Interval for Use in Genetics-Based Population Divergence Studies. *American Journal of Physical Anthropology*, 128 (2), 415–423.

Fewell, Danna N. (ed.)

- 2015 *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press.

Finney, Paul C. & Vieillefon, Laurence

- 2017 Last Supper. – *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archeology. Volume 2, K–Z*. Ed. by Finney, Paul C. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Fishman, Lila & Jaenike, John

- 2017 Selfish Genetic Elements and Genetic Conflict. – *The Princeton Guide to Evolution*. Ed. by Jonathan B. Losos et al. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Fitzmyer, Joseph A.

- 2008 *First Corinthians. A New translation with Introduction and Commentary*. New Haven & London: Yale University Press.  
1985 *The Gospel According to Luke X-XXIV. Introduction, Translation, and Notes. The Anchor Bible*. New York: Doubleday.

Flynn, D. J. & Nyhan, Brendan & Reifler, Jason

- 2017 The Nature and Origins of Misperceptions. Understanding False and Unsupported Beliefs about Politics. *Political Psychology*, 38, 127–150.

Foster, Paul

- 2005 The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that Later Formed the New Testament. – *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Ed. by Gregory, Andrew F. & Tuckett, C. M. Oxford & New York: Oxford University Press.

Fotopoulos, John

- 2010 First Corinthians. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.

Fox, Sharon E. & Levitt, Pat & Nelson III, Charles A.

- 2010 How the Timing and Quality of Early Experiences Influence the Development of Brain Architecture. *Child Development*, 81 (1), 28–40.

Frazer, James G.

- 1922 The Golden Bough. – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.

- Gazzaniga, Michael S.  
 2009 Humans. The Party Animal. *Daedalus*, 138 (3), 21–34.  
 2008 *Human. The Science behind What Makes Us Unique*. New York & London: HarperCollins.
- Gelman, Susan A.  
 2013 Artifacts and Essentialism. *Review of Philosophy and Psychology*, 4 (3), 449–463.  
 2003 *The Essential Child. Origins of Essentialism in Everyday Thought*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Gelman, Susan A. & Cristine, Legare H.  
 2011 Concepts and Folk Theories. *Annual Review of Anthropology*, 40, 379–398.
- Gerstein, Mark B. et al.  
 2007 What is a Gene, Post-ENCODE? History and Updated Definition. *Genome Research*, 17 (6), 669–681.
- Gilbert, Scott F.  
 2010 *Developmental Biology*. 9th ed. Sunderland: Sinauer Associates.
- Gingerich, Philip D.  
 2009 Rates of Evolution. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 40, 657–675.
- Girard, René  
 1986 What is a Myth? – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.
- Gleitman, Henry & Gross, James & Reisberg, Daniel  
 2011 *Psychology*. 8th ed. New York: W. W. Norton & Company.
- Gold, Gregg J.  
 2007 Primacy Effect, Attribution. – *Encyclopedia of Social Psychology*. Ed. by Baumeister, Roy F. & Vohs, Kathleen D. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Golka, Friedemann W.  
 1976 The Aetiologies in the Old Testament. Part 1. *Vetus Testamentum*, 26 (4), 410–428.  
 1977 The Aetiologies in the Old Testament. Part 2. *Vetus Testamentum*, 27 (1), 36–47.
- Gooch, Peter D.  
 2006 *Dangerous Food. 1 Corinthians 8–10 in Its Context*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Goody, Jack  
 1961 Religion and Ritual. The Definitional Problem. *The British Journal of Sociology*, 12 (2), 142–164.



- Gordon, Lynn et al.  
 1978 Summaries and Recalls for Three Types of Texts. Technical report, no. 85. University of Southern California, Department of Psychology. <https://apps.dtic.mil/sti/pdfs/ADA056075.pdf>. Viitattu 11.2.2019.
- Gordon, Richard  
 2007 Institutionalized Religious Options. Mithraism. – *A Companion to Roman Religion*. Ed. by Rüpke, Jörg. Oxford: Blackwell.
- Gottlieb, Sara & Lombrozo, Tania  
 2018 Can Science Explain the Human Mind? Intuitive Judgments about the Limits of Science. *Psychological Science*, 29 (1), 121–130.
- Graesser, Arthur C. et al.  
 1980 Advanced Outlines, Familiarity, and Text Genre on Retention of Prose. *The Journal of Experimental Education*, 48 (4), 281–290.
- Graf, David F.  
 1992 Myth in the Greco-Roman World. – *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4, K–N. Ed. by Beck, Astrid B. et al. New York: Doubleday.
- Graham, Jesse & Haidt, Jonathan & Nosek, Brian A.  
 2009 Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96 (5), 1029–1046.
- Granitz, Neil A. & Ward, James C.  
 2001 Actual and Perceived Sharing of Ethical Reasoning and Moral Intent among In-Group and Out-Group Members. *Journal of Business Ethics*, 33 (4), 299–322.
- Granroth, Riitta  
 2017 Damaskon kirja (DC). – *Kuolleenmeren kirjakääröt. Kriittinen suomennosvalikoima*. Toim. Sollamo, Raija & Pajunen, Mika S. Helsinki: Gaudeamus.
- Green, Joel B.  
 2011 The Death of Jesus. – *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 3. Ed. by Holmén, Tom & Porter, Stanley E. Leiden & Boston: Brill.
- Green, Melanie C.  
 2004 Transportation into Narrative Worlds. The Role of Prior Knowledge and Perceived Realism. *Discourse Processes*, 38 (2), 247–266.
- Gregory, Andrew  
 2011 What is Literary Dependence? – *New Studies in the Synoptic Problem. Oxford Conference, April 2008. Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*. Ed. by Foster, Paul et al. Leuven & Paris & Walpole: Peeters.
- Gregory, Justin P. & Barrett, Justin L.  
 2009 Epistemology and Counterintuitiveness. Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representations. *Journal of Cognition and Culture*, 9 (3–4), 289–314.

- Gregory, Justin P. & Greenway, Tyler S.  
 2017a The Mnemonic of Intuitive Ontology Violation Is not the Distinctiveness Effect. Evidence from a Broad Age Spectrum of Persons in the UK and China during a Free-Recall Task. *Journal of Cognition and Culture*, 17 (1–2), 169–197.  
 2017b Is There a Window of Opportunity for Religiosity? Children and Adolescents Preferentially Recall Religious-Type Cultural Representations, but Older Adults do not. *Religion, Brain & Behavior*, 7 (2), 98–116.
- Gregory, Justin P. & Greenway, Tyler S. & Keys, Christina  
 2019 Gods and Talking Animals. The Pan-Cultural Recall Advantage of Supernatural Agent Concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 19 (1–2), 97–130.
- Grimes, Ronald L.  
 2014 *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- Grosheide, Frederik W.  
 1953 *Commentary on the First Epistle to the Corinthians. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Guillet, Rebecca & Arndt, Jason  
 2009 Taboo Words. The Effect of Emotion on Memory for Peripheral Information. *Memory & Cognition*, 37 (6), 866–879.
- Hackett, Conrad et al.  
 2012 *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. Washington: Pew Research Center. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf>. Viitattu 19.6.2016.
- Haenchen, Ernst  
 1984 *John 1. A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1–6. Hermeneia*. Trans. by Funk, Robert W. Philadelphia: Fortress Press.
- Haidt, Jonathan & Joseph, Craig  
 2008 The Moral Mind. How Five Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps even Modules. – *The Innate Mind. Volume 3. Foundations and the Future*. Ed. by Carruthers, Peter & Laurence, Stephen & Stich, Stephen. Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, Jonathan & Kesebir, Selin  
 2010 Morality. – *Handbook of Social Psychology*. 5th ed. Ed. by Fiske, Susan T & Gilbert, Daniel T. & Lindzey, Gardner. Hoboken: Wiley.

- Harland, Philip A.  
 2013 *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Second revised edition with links to inscriptions. Kitchener: Philip A. Harland.  
<https://archive.org/details/Harland2013AssociationsSynagoguesCongregations/mode/2up>. Viitattu 6.11.2018.
- Harmon-Vukić, Mary E. & Slone, Jason D.  
 2009 The Effect of Integration on Recall of Counterintuitive Stories. *Journal of Cognition and Culture*, 9 (1–2), 57–68.
- Harmon-Vukić, Mary & Upal, M. Afzal & Sheehan, Kelly J.  
 2012 Understanding the Memory Advantage of Counterintuitive Concepts. *Religion, Brain & Behavior*, 2 (2), 121–139.
- Harrington, Daniel  
 2012 *First and Second Maccabees*. Collegeville: Liturgical Press.
- Harris, Paul L. & Koenig, Melissa A.  
 2006 Trust in Testimony. How Children Learn about Science and Religion. *Child Development*, 77 (3), 505–524.
- Harrison, Jane Ellen  
 1912 Themis. – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.
- Harvey, Susan A. & Hunter, David G. (eds.)  
 2008 *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hay, David & Morisy, Ann  
 1978 Reports of Ecstatic, Paranormal, or Religious Experience in Great Britain and the United States. A Comparison of Trends. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 255–268.
- Hays, Richard B.  
 1989 *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Heath, Chip & Bell, Chris & Sternberg, Emily  
 2001 Emotional Selection in Memes. The Case of Urban Legends. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81 (6), 1028–1041.
- Henninger, Joseph  
 2005 Sacrifice. – *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Ed. by Jones, Lindsay. Detroit: Macmillan.
- Henrich, Joseph  
 2009 The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion. Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution. *Evolution and Human Behavior*, 30 (4), 244–260.

- Henrich, Joseph & Gil-White, Francisco J.  
 2001 The Evolution of Prestige. Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission. *Evolution and Human Behavior*, 22 (3), 165–196.
- van Henten, Jan W. & Avemarie, Friedrich  
 2002 *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*. London & New York: Routledge.
- Hernández Jr, Juan  
 2012 The Early Text of Luke. – *The Early Text of the New Testament*. Ed. by Hill, Charles E. & Kruger, Michael J. Oxford: Oxford University Press.
- Hiebert, Robert J. V.  
 2015 4 Maccabees. – *T & T Clark Companion to the Septuagint*. Ed. by Aitken, James K. London: Bloomsbury.
- Higham, James P.  
 2014 How Does Honest Costly Signaling Work? *Behavioral Ecology*, 25 (1), 8–11.
- Hirschman, Elizabeth C.  
 2010 Evolutionary Branding. *Psychology & Marketing*, 27 (6), 568–583.
- Hirstein, William  
 2005 *Brain Fiction. Self-Deception and the Riddle of Confabulation*. Cambridge: The MIT Press.
- Holloway, Paul A.  
 2006 Thanks for the Memories. On the Translation of Phil 1.3. *New Testament Studies*, 52 (3), 419–432.  
 1998 Bona Cogitare. An Epicurean Consolation in Phil 4: 8–9. *Harvard Theological Review*, 91 (1), 89–96.
- Holmén, Tom & Porter, Stanley E. (eds.)  
 2011 *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1–4. Leiden & Boston: Brill.
- Holmes, Michael W.  
 2010 Reconstructing the Text of the New Testament. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.  
 2007 *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*. 3rd ed. Grand Rapids: Baker Academic.
- Honko, Lauri  
 1972a *Uskontotieteen näkökulmia*. Porvoo: WSOY.  
 1972b The Problem of Defining Myth. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. Vol. 6, 7–19.

- Hooke, Samuel H.  
1933 The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East. – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.
- Hoppitt, William & Laland, Kevin N.  
2013 *Social Learning. An Introduction to Mechanisms, Methods, and Models*. Princeton: Princeton University Press.
- Hornbeck, Ryan G. & Barrett, Justin L.  
2013 Refining and Testing “Counterintuitiveness” in Virtual Reality. Cross-Cultural Evidence for Recall of Counterintuitive Representations. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23 (1), 15–28.
- Hublin, Jean-Jacques et al.  
2017 New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of *Homo sapiens*. *Nature*, 546 (7657), 289–292.
- Hultgren, Arland J.  
2011 Form Criticism and Jesus Research. – *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1. Ed. by Holmén, Tom & Porter, Stanley E. Leiden & Boston: Brill.
- Hurlstone, Mark J. & Hitch, Graham J. & Baddeley, Alan D.  
2014 Memory for Serial Order across Domains. An Overview of the Literature and Directions for Future Research. *Psychological Bulletin*, 140 (2), 1–35.
- Huttunen, Matti  
2017 Harha-aistimus (hallusinaatio). – *Lääkärikirja Duodecim*. Toim. Airola, Kristiina et al. Kustannus Oy Duodecim.  
[https://www.terveyskirjasto.fi/terveyskirjasto/tk.koti?p\\_artikkeli=dlk00371](https://www.terveyskirjasto.fi/terveyskirjasto/tk.koti?p_artikkeli=dlk00371). Viitattu 23.4.2017.
- Hämeen-Anttila, Jaakko  
1997 *Koraanin selitysteos*. Helsinki: Basam Books.
- Høgh-Olesen, Henrik  
2009 Human Characteristics. Differences and Similarities between Human and Non-Human Animals. – *Human Characteristics. Evolutionary Perspectives on Human Mind and Kind*. Ed. by Bertelsen, Preben & Høgh-Olesen, Henrik & Tønnesvang, Jan. Newcastle: Cambridge Scholars Pub.
- Jesus Seminar & Funk, Robert W.  
1998 *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus*. San Francisco: Harper.
- Jesus Seminar & Funk, Robert W. & Hoover, Roy W.  
1993 *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Macmillan.

Jensen, Jeppe Sinding

- 2016 Closing the Gaps—Some Notes on the Making of Perspectives. *Method & Theory in the Study of Religion*, 28 (4-5), 465–477.
- 2014 *What is Religion?* London & New York: Routledge.
- 2009 *Myths and Mythologies. A Reader*. Ed. by Jensen, Jeppe Sinding. London & New York: Routledge.
- 2001 Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion. *Numen*, 48 (3), 238–266.

Jensen, Robin Margaret

- 2000 *Understanding Early Christian Art*. New York: Routledge.

Jeremias, Joachim

- 1966 *The Eucharistic Words of Jesus*. New York: Scribner.

Johnson, Claire & Bishop, Paul & Kelly, Steve

- 2010 Measuring the Mnemonic Advantage of Counter-Intuitive and Counter-Schematic Concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 10 (1–2), 109–121.

Johnson, Dominic & Bering, Jesse

- 2006 Hand of God, Mind of Man. Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation. *Evolutionary Psychology*, 4 (1), 219–233.

Johnson, Dominic & Krüger, Oliver

- 2004 The Good of Wrath. Supernatural Punishment and the Evolution of Cooperation. *Political Theology*, 5 (2), 159–176.

Johnson, Kathryn A. et al.

- 2011 Matzah, Meat, Milk, and Mana. Psychological Influences on Religio-Cultural Food Practices. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42 (8), 1421–1436.

Johnson, Marcia K. & Hashtroudi, Shahin & Lindsay, Stephen D.

- 1993 Source Monitoring. *Psychological Bulletin*, 114 (1), 3.

Johnston, Michael V.

- 2009 Plasticity in the Developing Brain. Implications for Rehabilitation. *Developmental Disabilities Research Reviews*, 15 (2), 94–101.

Johnston, Sarah Iles

- 2007 Mysteries. – *Ancient Religions*. Ed. by Johnston, Sarah Iles. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Jorde, Lynn B. & Wooding, Stephen P.

- 2004 Genetic Variation, Classification and 'Race'. *Nature Genetics*, 36 (11), 28–33.

Kahneman, Daniel

- 2013 The Marvels and the Flaws of Intuitive Thinking. – *Thinking. The New Science of Decision-Making, Problem-Solving, and Prediction*. Ed. by Brockman, John. New York: Harper Collins.

- 2011 *Thinking, Fast and Slow*. London: Penguin Books.
- Kashima, Yoshihisa & Lyons, Anthony & Clark, Anna  
2013 The Maintenance of Cultural Stereotypes in the Conversational Retelling of Narratives. *Asian Journal of Social Psychology*, 16 (1), 60–70.
- Kataja-Peltomaa, Sari & Vuolanto, Ville  
2013 *Lapsuus ja arki antiikissa ja keskiajalle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kelemen, Deborah & Rottman, Joshua & Seston, Rebecca  
2013 Professional Physical Scientists Display Tenacious Teleological Tendencies. Purpose-Based Reasoning as a Cognitive Default. *Journal of Experimental Psychology. General*, 142 (4), 1074–1083.
- Kelsey, Morton  
2005 Otherworld. – *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Ed. by Jones, Lindsay. Detroit: Macmillan.
- Kempe, Marius & Lycett, Stephen J. & Mesoudi, Alex  
2014 From Cultural Traditions to Cumulative Culture. Parameterizing the Differences between Human and Nonhuman Culture. *Journal of Theoretical Biology*, 359, 29–36.
- Kempe, Marius & Mesoudi, Alex  
2014 Experimental and Theoretical Models of Human Cultural Evolution. *Wiley Interdisciplinary Reviews. Cognitive Science*, 5 (3), 317–326.
- Keven, Nazim  
2016 Events, Narratives and Memory. *Synthese*, 193 (8), 2497–2517.
- Kiilunen, Jarmo, ja Nikki, Nina  
2013 *Alfasta Oomegaan. Uuden testamentin kreikan tukipaketti*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Klauck, Hans-Josef  
2003 *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*. Trans. by McNeil, Brian. Minneapolis: Fortress Press.
- Klinghardt, Matthias  
2012 A Typology of the Communal Meal. – *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*. Ed. by Smith, Dennis E. & Taussig, Hal. New York: Palgrave Macmillan.
- Kloppenborg, John S.  
2014 A New Synoptic Problem. Mark Goodacre and Simon Gathercole on Thomas. *Journal for the Study of the New Testament*, 36 (3), 199–239.  
2008 *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Louisville: Westminster John Knox Press.  
2000 *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Edinburgh: T & T Clark.

- Knudsen, Eric I.  
2004 Sensitive Periods in the Development of the Brain and Behavior. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 16 (8), 1412–1425.
- Koenig, John  
2000 *The Feast of the World's Redemption. Eucharistic Origins and Christian Mission*. London: T & T Clark.
- Koester, Helmut  
1990 *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*. London: SCM Press.
- Kok, Michael  
2014 Does Mark Narrate the Pauline Kerygma of 'Christ Crucified'? Challenging an Emerging Consensus on Mark as a Pauline Gospel. *Journal for the Study of the New Testament*, 37 (2), 139–160.
- Korman, Joanna & Malle, Bertram F.  
2016 Grasping for Traits or Reasons? How People Grapple with Puzzling Social Behaviors. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 42 (11), 1451–1465.
- Koski, Sami & Rissanen, Mika & Tahvanainen, Juha  
2004 *Antiikin urheilu. Olympian kentiltä Rooman areenoille*. Jyväskylä: Atena.
- Kosslyn, Stephen M.  
2007 On the Evolution on Human Motivation. The Role of Social Prosthetic Systems. – *Evolutionary Cognitive Neuroscience*. Ed. by Keenan, Julian P. & Platek, Steven M. & Shackelford, Todd K. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kotila, Heikki  
1996 *Eukaristinen rukous. Vanhakirkollinen aineisto lännen kirkkojen uusissa ehtoollisrukouksissa*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Kretzer, Armin  
1994 Παραλαμβάνω. – *Exegetical Dictionary of the New Testament. Volume 3*. Ed. by Balz, Horst & Schneider, Gerhard. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kroeber, Alfred L. & Kluckhohn, Clyde  
1952 *Culture. A Critical Review of Concepts and Definition*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 47. Cambridge: Harvard University Printing Office.
- Kruse, Colin G.  
2004 *The Gospel According to John. An Introduction and Commentary*. The Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.



Kvarnemo, Charlotta

- 2010 Parental Care. – *Evolutionary Behavioral Ecology*. Ed. by Westneat, David F. & Fox, Charles W. New York: Oxford University Press.

Köllicker, Mathias & Smiseth, Per T. & Royle, Nick J.

- 2017 Evolution of Parental Care. – *The Princeton Guide to Evolution*. Ed. by Jonathan B. Losos et al. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Landmann, Helen & Hess, Ursula

- 2018 Testing Moral Foundation Theory. Are Specific Moral Emotions Elicited by Specific Moral Transgressions? *Journal of Moral Education*, 47 (1), 34–47.

Landsborough, David

- 1987 St Paul and Temporal Lobe Epilepsy. *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*, 50 (6), 659–664.

Lang, Annie

- 1989 Effects of Chronological Presentation of Information on Processing and Memory for Broadcast News. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 33 (4), 441–452.

Larson, Allan

- 2017 Concepts in Character Macroevolution. Adaptation, Homology, and Evolvability. – *The Princeton Guide to Evolution*. Ed. by Jonathan B. Losos et al. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Latvala, Antti & Silventoinen, Karri (toim.)

- 2014 *Käyttäytymisgenetiikka. Geeneistä yhteiskuntaan*. Helsinki: Gaudeamus.

Lawson, Thomas E. & McCauley, Robert N.

- 1990 *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lease, Gary

- 2017 Mithraism. – *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archeology. Volume 2, K–Z*. Ed. by Finney, Paul C. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Leeming, David A.

- 2005a Aztec Mythology. – *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford & New York: Oxford University Press.  
2005b Miraculous Conception. – *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford & New York: Oxford University Press.  
2005c *The World of Myth. An Anthology*. Oxford & New York & Toronto: Oxford University Press.

Lehrer, Adrienne

- 1989 Remembering and Representing Prose. Quoted Speech as a Data Source. *Discourse Processes*, 12 (1), 105–125.

- Leonhard, Clemens  
 2017 Pesach and Eucharist. – *The Eucharist, Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Ed. by Hellholm, David & Sanger, Dieter. Tubingen: Mohr Siebeck.
- Leppa, Heikki  
 2011 Luke’s Selective Use of Gal 1 and 2. A Critical Proposal. – *The Early Reception of Paul*. Ed. by Liljestrom, Kenneth. Helsinki: Finnish Exegetical Society.
- Leppa, Outi  
 2000 *The Making of Colossians. A Study on the Formation and Purpose of Deutero-Pauline Letter*. Diss. Helsinki.
- Levi-Strauss, Claude  
 1963 Structure and Dialectics. – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.
- Lewis-Williams, David & Pearce, David  
 2005 *Inside the Neolithic Mind. Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Lewis, Hannah M. & Laland, Kevin N.  
 2012 Transmission Fidelity is the Key to the Build-Up of Cumulative Culture. *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, 367 (1599), 2171–2180.
- Lewis, Stephen F. & Escalona, Rodrigo & Keith, Samuel J.  
 2017 Phenomenology of Schizophrenia. – *Kaplan and Sadock's Comprehensive Textbook of Psychiatry*. Ed. by Sadock, Benjamin J. & Sadock, Virginia A. & Ruiz, Pedro. Philadelphia & Baltimore & New York: Wolters Kluwer Health.
- Lewontin, Richard C.  
 1970 The Units of Selection. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 1 (1), 1–18.
- Li, Heng & Durbin, Richard  
 2011 Inference of Human Population History from Individual Whole-genome Sequences. *Nature*, 475 (7357), 493–496.
- Lickliter, Robert & Harshaw, Christopher  
 2010 Canalization and Malleability Reconsidered. The Developmental Basis of Phenotypic Stability and Variability. – *Handbook of Developmental Science, Behavior, and Genetics*. Ed. by Hood, Kathryn E. et al. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lienard, Pierre & Boyer, Pascal  
 2006 Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior. *American Anthropologist*, 108 (4), 814–827.

- Lieu, Judith M.  
2010 The Battle for Paul in the Second Century. *Irish Theological Quarterly*, 75 (1), 3–14.
- Lieu, Judith M. & Rogerson, John W. (eds.)  
2008 *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Liljeström, Marketta  
2017 Versioita Damaskon kirjasta (4QD<sup>a</sup>). – *Kuolleenmeren kirjakääröt. Kriittinen suomennosvalikoima*. Toim. Sollamo, Raija & Pajunen, Mika S. Helsinki: Gaudeamus.
- Lisdorf, Anders  
2004 The Spread of Non-Natural Concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 4 (1), 151–173.
- Liu, Zhong-Xu & Grady, Cheryl & Moscovitch, Morris  
2017 Effects of Prior-Knowledge on Brain Activation and Connectivity during Associative Memory Encoding. *Cerebral Cortex*, 27 (3), 1991–2009.
- López-Ruiz, Carolina  
2014 *Heroes, and Monsters. A Sourcebook of Greek, Roman, and Near Eastern Myths in Translation*. New York: Oxford University Press.
- Losos, Jonathan B.  
2017 What is Evolution? – *The Princeton Guide to Evolution*. Ed. by Jonathan B. Losos et al. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Losos, Jonathan B. et al. (eds.)  
2017 *The Princeton Guide to Evolution*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Luhrmann, Tanya M.  
2011 Hallucinations and Sensory Overrides. *Annual Review of Anthropology*, 40, 71–85.
- Lundqvist, Anna et al.  
2013 The Impact of Storytelling on the Consumer Brand Experience. The Case of a Firm-Originated Story. *Journal of Brand Management*, 20 (4), 283–297.
- Luomanen, Petri & Pessi, Anne Birgitta & Pyysiäinen, Ilkka (eds.)  
2017 *Christianity and the Roots of Morality. Philosophical, Early Christian, and Empirical Perspectives*. Leiden & Boston: Brill.
- Luomanen, Petri & Pyysiäinen, Ilkka & Uro, Risto (eds.)  
2007 *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science*. Leiden & Boston: Brill.

Lüdemann, Gerd

2001 *Jesus after Two Thousand Years. What He Really Said and Did*. New York: Prometheus Books.

Lyons, Minna T. & Caldwell, T. & Shultz, Susanne

2010 Mind-Reading and Manipulation—Is Machiavellianism Related to Theory of Mind? *Journal of Evolutionary Psychology*, 8 (3), 261–274.

Mack, Burton L.

1988 *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*. Philadelphia: Fortress Press.

Maddox, Robert

1982 *The Purpose of Luke-Acts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Malina, Bruce J.

2001 *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (3rd, rev. and exp. ed.). Louisville: Westminster.

Malinowski, Bronislaw

1926 Myth in Primitive Psychology. – *Myths and Mythologies. A Reader* (2009). Ed. by Jensen, Jeppe Sinding. London & New York: Routledge.

1922 *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Sons.

Malle, Bertram F.

2011 Time to Give Up the Dogmas of Attribution. An Alternative Theory of Behavior Explanation. – *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol. 44. Ed. by Olson, James M. & Zanna, Mark P. London: Academic Press.

2006 *How the Mind Explains Behavior. Folk Explanations, Meaning, and Social Interaction*. Cambridge: The MIT Press.

Marcus, Joel

2009 *Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press.

2000 Mark—Interpreter of Paul. *New Testament Studies*, 46 (4), 473–487.

Marjanen, Antti

2001 Paavalin ilmestys. Johdanto, käännös ja selitykset. – *Nag Hammadin kätketty viisaus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. Toim. Dunderberg, Ismo & Marjanen, Antti. Helsinki: WSOY.

Marks, Susan

2014 Introduction. – *Meals in Early Judaism. Social Formation at the Table*. Ed. by Marks, Susan & Taussig, Hal. New York: Palgrave Macmillan.

Marshall, I. Howard

1978 *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster Press.

- Matlock, R. Barry (ed.)  
2014 *The Oxford Handbook of Pauline Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Matorin, Anu A. & Shah, Asim A. & Ruiz, Pedro  
2017 Clinical Manifestations of Psychiatric Disorders. – *Kaplan and Sadock's Comprehensive Textbook of Psychiatry*. Ed. by Sadock, Benjamin J. & Sadock, Virginia A. & Ruiz, Pedro. Philadelphia & Baltimore & New York: Wolters Kluwer Health.
- Mayer, Gregory C.  
2017 The Evidence for Evolution. – *The Princeton Guide to Evolution*. Ed. by Jonathan B. Losos et al. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- McCauley, Robert N. & Lawson, Thomas E.  
2002 *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- McClenon, James  
2012 A Community Survey of Psychological Symptoms. Evaluating Evolutionary Theories Regarding Shamanism and Schizophrenia. *Mental Health, Religion & Culture*, 15 (8), 799–816.
- McCloskey, Michael & Caramazza, Alfonso & Green, Bert  
1980 Curvilinear Motion in the Absence of External Forces. Naive Beliefs about the Motion of Objects. *Science*, 210 (4474), 1139–1141.
- McCouat, Philip  
2012 On the Trail of the Last Supper. Guinea Pigs, the Inquisition, Nakedness and Other Iconic Aspects. *Journal of Art in Society*.  
<http://www.artinsociety.com/on-the-trail-of-the-last-supper.html>.  
Viitattu 11.4.2015.
- McCulloch, Scott D. & Kunkel, Thomas A.  
2008 The Fidelity of DNA Synthesis by Eukaryotic Replicative and Translesion Synthesis Polymerases. *Cell Research*, 18 (1), 148–161.
- McGhee, George R.  
2011 *Convergent Evolution. Limited Forms Most Beautiful*. Cambridge: MIT Press.
- McGowan, Andrew B.  
1999 Is There a Liturgical Text in This Gospel? The Institution Narratives and Their Early Interpretive Communities. *Journal of Biblical Literature*, 118 (1), 73–87.
- McIver, Robert K. & Carroll, Marie  
2004 Distinguishing Characteristics of Orally Transmitted Material when Compared to Material Transmitted by Literary Means. *Applied Cognitive Psychology. The Official Journal of the Society for Applied Research in Memory and Cognition*, 18 (9), 1251–1269.

2002 Experiments to Develop Criteria for Determining the Existence of Written Sources, and Their Potential Implications for the Synoptic Problem. *Journal of Biblical Literature*, 121 (4), 667–688.

McKenzie, Steven L. (ed.)

2013 *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. New York: Oxford University Press.

Meier, John P.

2001 Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus. – *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1. Ed. by Holmén, Tom & Porter, Stanley E. Leiden & Boston: Brill.

Mellmann, Katja

2012 Is Storytelling a Biological Adaptation? Preliminary Thoughts on How to Pose That Question. – *Telling stories. Literature and Evolution*. Ed. by Gansel, Carsten & Vanderbeke, Dirk. Berlin: De Gruyter.

Melton, Gordon J.

2016 Religion Family Trees. – *The Association of Religion Data Archives*. Ed. by Finke, Roger et al. The Pennsylvania State University. Department of Sociology. <http://www.thearda.com/denoms/families/trees/>. Viitattu 5.10.2016.

Mercier, Hugo & Sperber, Dan

2017 *Enigma of Reason*. Cambridge. Harvard University Press.

Meslin, Michel

2005 Eye. – *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Ed. by Jones, Lindsay. Detroit: Macmillan.

Mesoudi, Alex

2017 Pursuing Darwin's Curious Parallel. Prospects for a Science of Cultural Evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114 (30), 7853–7860.

2016a Cultural Evolution. A Review of Theory, Findings and Controversies. *Evolutionary biology*, 43 (4), 481–497.

2016b Cultural Evolution. Integrating Psychology, Evolution and Culture. *Current Opinion in Psychology*, 7, 17–22.

2011 *Cultural Evolution. How Darwinian Theory Can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

2007 Using the Methods of Experimental Social Psychology to Study Cultural Evolution. *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology*, 1 (2), 35–58.

Mesoudi, Alex & O'Brien, Michael J.

2009 Placing Archaeology within a Unified Science of Cultural Evolution. – *Pattern and Process in Cultural Evolution*. Ed. by Shennan, Stephen. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.

- Mesoudi, Alex & Whiten, Andrew  
 2008 The Multiple Roles of Cultural Transmission Experiments in Understanding Human Cultural Evolution. *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, 363 (1509), 3489–3501.
- Mesoudi, Alex & Whiten, Andrew & Dunbar, Robin  
 2006 A Bias for Social Information in Human Cultural Transmission. *British Journal of Psychology*, 97 (3), 405–423.
- Mesoudi, Alex & Whiten, Andrew & Laland, Kevin N.  
 2004 Is Human Cultural Evolution Darwinian? Evidence Reviewed from the Perspective of The Origin of Species. *Evolution*, 58 (1), 1–11.
- Metzgerin, Bruce M.  
 1994 *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*. 4th Rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Meyer, Marvin  
 2008 The Gospel of Thomas with the Greek Gospel of Thomas. – *The Nag Hammadi Scriptures. The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts*. Ed. by Meyer, Marvin. New York: HarperOne.
- Mitchell, Karen J. & Johnson, Marcia K.  
 2009 Source Monitoring 15 Years Later. What Have We Learned from fMRI about the Neural Mechanisms of Source Memory? *Psychological Bulletin*, 135 (4), 638–677.
- Moore, David S.  
 2015 *The Developing Genome. An Introduction to Behavioral Epigenetics*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Morrison, Samantha & Jean Decety & Molenberghs, Pascal  
 2012 The Neuroscience of Group Membership. *Neuropsychologia*, 50 (8), 2114–2120.
- Mostowlansky, Till & Rota, Andrea  
 2016 A Matter of Perspective? Disentangling the Emic–Etic Debate in the Scientific Study of Religion\\$. *Method & Theory in the Study of Religion*, 28 (4-5), 317–336.
- Mournet, Terence C.  
 2005 *Oral Tradition and Literary Dependency. Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Muhammed, Louwai  
 2013 A Retrospective Diagnosis of Epilepsy in Three Historical Figures. St Paul, Joan of Arc and Socrates. *Journal of Medical Biography*, 21 (4), 208–211.
- Müller, Friedrich Max  
 1856 *Comparative Mythology*. London: George Routledge and Sons.

Myllykoski, Matti

- 1996 The Social History of Q and the Jewish War. – *Symbols and Strata. Essays on the Sayings Gospel Q*. Ed. by Uro, Risto. Helsinki: Finnish Exegetical Society.
- 1994 *Die Letzten Tage Jesu: Markus, Johannes, Ihre Traditionen Und Die Historische Frage. Band 2*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1991 *Die Letzten Tage Jesu: Markus Und Johannes, Ihre Traditionen Und Die Historische Frage. Band 1*. Diss. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Møller, Aage

- 2003 *Sensory Systems. Anatomy, Physiology and Pathophysiology*. San Diego & London: Academic Press.

Naftulin, Donald H. & Ware, John E. & Donnelly, Frank A.

- 1973 The Doctor Fox Lecture. A Paradigm of Educational Seduction. *Journal of Medical Education*, 48 (7), 630–635.

Nairne, James S. & Pandeirada, Josefa N. S.

- 2010 Adaptive Memory. Ancestral Priorities and the Mnemonic Value of Survival Processing. *Cognitive Psychology*, 61 (1), 1–22.
- 2008 Adaptive Memory. Remembering with a Stone-Age Brain. *Current Directions in Psychological Science*, 17 (4), 239–243.

Nemeroff, Carol & Rozin, Paul

- 1994 The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States. Transmission of Germs and of Interpersonal Influence. *Ethos*, 22 (2), 158–186.

Newman, George E. & Diesendruck, Gil & Bloom, Paul

- 2011 Celebrity Contagion and the Value of Objects. *Journal of Consumer Research*, 38 (2), 215–228.

Niederwimmer, Kurt

- 1998 *The Didache. A Commentary. Hermeneia*. Trans. by Maloney, Linda M. Minneapolis: Fortress Press.

Niesiolowski-Spano, Lukasz & Laskowski, Jacek

- 2016 *The Origin Myths and Holy Places in the Old Testament. A Study of Aetiological Narratives*. London & New York: Routledge.

Niven, Jeremy E. & Laughlin, Simon B.

- 2008 Energy Limitation as a Selective Pressure on the Evolution of Sensory Systems. *Journal of Experimental Biology*, 211 (11), 1792–1804.

Nolland, John

- 1993 *Word Biblical Commentary. Vol. 35, Luke 18:35–24:53*. Dallas: Word Books.

Norenzayan, Ara

- 2013 *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press.



- 2010 Why We Believe Religion as a Human Universal. *Human Morality and Sociality. Evolutionary and Comparative Perspectives*. Ed. by Høgh-Olesen, Henrik. London: Palgrave Macmillan.
- Norenzayan, Ara et al.
- 2016 The Cultural Evolution of Prosocial Religions. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, 1–65.
- 2006 Memory and Mystery. The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives. *Cognitive Science*, 30 (3), 531–553.
- Numan, Michael & Insel, Thomas
- 2003 *The Neurobiology of Parental Behavior*. New York: Springer.
- Nummenmaa, Lauri
- 2011 Sinun silmiesi tähden. Katseen havaitsemisen aivomekanismit. *Psykologia*, 46, 01, 4–19.
- Oatley, Keith
- 2016 Fiction. Simulation of Social Worlds. *Trends in Cognitive Sciences*, 20 (8), 618–628.
- Oden, Robert A.
- 1992a Myth and Mythology. – *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4, K–N. Ed. by Beck, Astrid B. et al. New York: Doubleday.
- 1992b Myth in the OT. – *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4, K–N. Ed. by Beck, Astrid B. et al. New York: Doubleday.
- Ogereau, Julien M.
- 2015 A Survey of Κοινῶνία and Its Cognates in Documentary Sources. *Novum Testamentum*, 57 (3), 275–294.
- Ohayon, Maurice M.
- 2000 Prevalence of Hallucinations and their Pathological Associations in the General Population. *Psychiatry Research*, 97 (2–3), 153–164.
- Okasha, Samir
- 2017 Units and Levels of Selection. – *The Princeton Guide to Evolution*. Ed. by Jonathan B. Losos et al. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- 2013 *Evolution and the Levels of Selection*. Oxford & New York: Clarendon Press.
- Olson, Douglas
- 2007 Introduction. – *Athenaeus. The Learned Banqueters, Vol. I, Books 1–3.106e*. Ed. and trans. by Olson, Douglas. Cambridge: Harvard University Press.
- Orr, William F. & Walther, James A.
- 1976 *I Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City: Doubleday.

- van Os, Bas  
 2009 Stop Sacrificing! The Metaphor of Sacrifice in the Gospel of Judas. – *The Codex Judas Papers*. Ed. by DeConick, April. Leiden & Boston: Brill.
- van Os, Jim, et al.  
 2009 A Systematic Review and Meta-Analysis of the Psychosis Continuum. Evidence for a Psychosis Proneness–Persistence–Impairment Model of Psychotic Disorder. *Psychological Medicine*, 39 (2), 179–195.
- Pace-Schott, Edward F.  
 2013 Dreaming as a Story-Telling Instinct. *Frontiers in Psychology*, 4, 159, 1–4.
- Pachis, Panayotis  
 2014 Data from Dead Minds? Dream and Healing in the Isis/Sarapis Cult during the Graeco-Roman Age. *Journal of Cognitive Historiography*, 1 (1), 57–71.
- Palmer, Susan J.  
 2004 *Aliens Adored. Raël's UFO Religion*. New Brunswick & New Jersey & London: Rutgers University Press.
- Papineau, David  
 2016 Naturalism. – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Ed. by Zalta, Edward N. Metaphysics Research Lab: Stanford University.  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>. Viitattu 28.6.2016.
- Parker, David C.  
 1992 *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perkins, Pheme  
 2009 Myth in the NT. – *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 4, Me–R. Ed. by Sakenfeld, Katharine D. Nashville: Abingdon Press.
- Pervo, Richard I.  
 2014 *Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary*. Cambridge: James Clark & Co.  
 2010 *The Making of Paul. Constructions of the Apostle in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.  
 2009 *Acts. A Commentary. Hermeneia*. Minneapolis: Fortress Press.  
 2006 *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*. Santa Rosa: Polebridge Press.
- Piazza, Jared & Bering, Jesse M. & Ingram, Gordon  
 2011 “Princess Alice Is Watching You”. Children’s Belief in an Invisible Person Inhibits Cheating. *Journal of Experimental Child Psychology*, 109 (3), 311–320.

- Pilch, John J. (ed.)  
 2001 *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays By the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*. Leiden: Brill.
- Pillemer, David B. & Picariello, Martha L. & Pruett, Jenzi C.  
 1994 Very Long-Term Memories of a Salient Preschool Event. *Applied Cognitive Psychology*, 8 (2), 95–106.
- Piper, Ronald A.  
 2010 Q. The Sayings Source. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.
- Pitre, Brant  
 2015 *Jesus and the Last Supper*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Plisch, Uwe-Karsten  
 2008 *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary*. Trans. by Robinson, Gesine Schenke. Freiburg im Breisgau: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Plomin, Rober et al.  
 2016 Top 10 Replicated Findings from Behavioral Genetics. *Perspectives on Psychological Science*, 11 (1), 3–23.  
 2013 *Behavioral Genetics*. 6th Edition. New York: Worth Publishers.
- Polderman, Tinca J. C. et al.  
 2015 Meta-analysis of the Heritability of Human Traits Based on Fifty Years of Twin Studies. *Nature Genetics*, 47 (7), 702.
- Porter, Stanley E.  
 2016 *When Paul Met Jesus. How an Idea Got Lost in History*. New York: Cambridge University Press.  
 2011 The Criteria of Authenticity. – *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1. Ed. by Holmén, Tom & Porter, Stanley E. Leiden & Boston: Brill.
- Porubanova, Michaela et al.  
 2014 Memory for Expectation-Violating Concepts. The Effects of Agents and Cultural Familiarity. *PloS One*, 9 (4), 1–7.
- Preston, James J.  
 2005 Purification. An Overview. – *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Ed. by Jones, Lindsay. Detroit: Macmillan.
- Proctor, John  
 2015 *First and Second Corinthians*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Provance. Brett S.  
 2007 Epicurus, Epicureanism. – *The New Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume 2, D–H*. Ed. by Sakenfeld, Katharine D. Nashville: Abingdon Press.

Pulkkinen, Risto & Lindfors, Stina

2016 *Suomalaisen kansanuskon sanakirja*. Helsinki: Gaudeamus.

Purzycki, Benjamin G. & Willard, Aiyana K.

2016 MCI Theory. A Critical Discussion. *Religion, Brain & Behavior*, 6 (3), 207–248.

Pyysiäinen, Ilkka

2013 Cognitive Science of Religion. State-of-the-Art. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1 (1), 5–28.

2011 Believing and Doing. – *Religious Narrative, Cognition, and Culture. Image and Word in the Mind of Narrative*. Ed. by Geertz, Armin W. & Jensen, Jeppe Sinding. Sheffield & Oakville: Equinox.

2004a *Magic, Miracles, and Religion. A Scientist's Perspective*. Walnut Creek: AltaMira Press.

2004b Folk Religion and Theological Correctness. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*, 40, 151–165.

2003 True Fiction. Philosophy and Psychology of Religious Belief. *Philosophical Psychology*, 16 (1), 109–125.

2002 Religion and the Counterintuitive. – *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Ed. by Pyysiäinen, Ilkka & Anttonen, Veikko. London: Continuum.

2001 *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.

2000 Biologia, kulttuuri ja uskonnon tutkimus. *Tieteessä tapahtuu*, 18 (4).

Pyysiäinen, Ilkka & Hauser, Marc

2010 The Origins of Religion. Evolved Adaptation or By-Product? *Trends in Cognitive Sciences*, 14 (3), 104–109.

Pyysiäinen, Ilkka & Lindeman, Marjaana & Honkela, Timo

2003 Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity. *Religion*, 33 (4), 341–355.

Quillien, Tadeo

2018 Psychological Essentialism from First Principles. *Evolution and Human Behavior*, 39 (6), 692–699.

Rand, Kevin L. & Ilardi, Stephen S.

2005 Toward a Consilient Science of Psychology. *Journal of Clinical Psychology*, 61 (1), 7–20.

Relethford, John

2012 *Human Population Genetics*. Hoboken: John Wiley & Sons.

Revonsuo, Antti & Kallio, Sakari & Sikka, Pilleriin

2009 What is an Altered State of Consciousness? *Philosophical Psychology*, 22 (2), 187–204.

- Richerson, Peter J. & Christiansen, Morten H.  
 2013 Introduction. – *Cultural Evolution. Society, Technology, Language, and Religion*. Ed. by Richerson, Peter J. & Christiansen, Morten H. Cambridge & London: MIT Press.
- Richerson, Peter et al.  
 2016 Cultural Group Selection Plays an Essential Role in Explaining Human Cooperation. A Sketch of the Evidence. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, 1–68.
- Richerson, Peter J. & Boyd, Robert  
 2005 *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richter, Daniel et al.  
 2017 The Age of the Hominin Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Origins of the Middle Stone Age. *Nature*, 546 (7657), 293–296.
- Robertson, Archibald T. & Plummer, Alfred  
 1999 *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Repr., originally published 1911. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Roediger III, Henry L. et al.  
 2014 Bartlett Revisited. Direct Comparison of Repeated Reproduction and Serial Reproduction Techniques. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 3 (4), 266–271.
- Rogerson, John W.  
 1974 *Myth in Old Testament Interpretation*. Berlin: De Gruyter.
- Rosenberg, Karen & Trevathan, Wenda  
 2002 Birth, Obstetrics and Human Evolution. *BJOG. An International Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 109 (11), 1199–1206.
- Rosset, Evelyn  
 2008 It's no Accident. Our Bias for Intentional Explanations. *Cognition*, 108 (3), 771–780.
- Rouwhorst, Gerard  
 2007 The Roots of the Early Christian Eucharist. Jewish Blessings or Hellenistic Symposia? *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into Its History and Interaction*. Ed. by Gerhards, Albert & Leonhard, Clemens. Leiden & Boston: Brill.
- Rozin, Paul et al.  
 1989 Operation of the Sympathetic Magical Law of Contagion in Interpersonal Attitudes among Americans. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 27 (4), 367–370.

- Russell, Yvan I. & Gobet, Fernand  
2013 What is Counterintuitive? Religious Cognition and Natural Expectation. *Review of Philosophy and Psychology*, 4 (4), 715–749.
- Räsänen, Heikki  
2010 *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress Press.  
1989 *Tuhat ja yksi tulkintaa. Luova näkökulma Raamattuun*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Räsänen, Syksy & Enqvist, Kari  
2014 Denialismi, luonnontieteiden edistyksen oheisvahinko? *Tieteessä tapahtuu*, 32 (3), 55–57.
- Saad, Gad  
2012 Nothing in Popular Culture Makes Sense Except in the Light of Evolution. *Review of General Psychology*, 16 (2), 109–120.
- Schaafsma, Sara M. et al.  
2015 Deconstructing and Reconstructing Theory of Mind. *Trends in Cognitive Sciences*, 19 (2), 65–72.
- Shariff, Azim F. & Norenzayan, Ara  
2011 Mean Gods Make Good People. Different Views of God Predict Cheating Behavior. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 21 (2), 85–96.
- Sakaguchi, Masanori & Hayashi, Yasunori  
2012 Catching the Engram. Strategies to Examine the Memory Trace. *Molecular Brain*, 5 (1), 1–12.
- Sakenfeld, Katharine D. (ed.)  
2009 *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 4, Me–R. Nashville: Abingdon Press.
- Salmon, Catherine A. & Shackelford, Todd K.  
2011 Toward an Evolutionary Psychology of the Family. – *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*. Ed. by. Salmon, Catherine A. & Shackelford, Todd K. New York: Oxford University Press.
- Salo, Kalervo  
2003 *Luukkaan teologian ydin. Luukkaan evankeliumin ja Apostolien tekojen pelastuskäsitys*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Sanders, Ed P.  
1993 *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Press.  
1985 *Jesus and Judaism*. London: SCM Press.
- Sarabian, Cecile & Curtis, Val & McMullan, Rachel  
2018 Evolution of Pathogen and Parasite Avoidance Behaviours. *Philosophical Transactions B*, 373, 1–7.

Sally, Aylwyn & Durbin, Richard

2012 Revising the Human Mutation Rate Implications for Understanding Human Evolution. *Nature Reviews Genetics*, 13 (10), 745–753.

Schacter, Daniel L.

2012 Constructive Memory. Past and Future. *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 14 (1), 7–18.

Schank, Roger C. & Berman, Tamara R.

2011 The Pervasive Role of Stories in Knowledge and Action. – *Narrative Impact. Social and Cognitive Foundations*. Ed. by Green, Melanie C. & Strange, Jeffrey J. & Brock, Timothy C. New York: Psychology Press.

Scheid, John

2007 Sacrifices for Gods and Ancestors. – *A Companion to Roman Religion*. Ed. by Rüpke, Jörg. Oxford: Blackwell.

Schultz, Emily A. & Lavenda, Robert H.

2012 *Cultural Anthropology. A Perspective on the Human Condition*. New York: Oxford University Press.

Schröter, Jens

2010 The Gospel of Mark. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.

Scully, Iona D. & Napper, Lucy E. & Hupbach, Almut

2017 Does Reactivation Trigger Episodic Memory Change? A Meta-Analysis. *Neurobiology of Learning and Memory*, 142, 99–107.

Segal, Robert A.

2004 *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford & New York: Oxford University Press.

1998 *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.

Seidel, Jonathan & Baskin, Judith R. & Snowman, Leonard V.

2007 Circumcision. – *Encyclopaedia Judaica. Vol. 4*. 2nd ed. Ed. by Berenbaum, Michael & Skolnik, Fred. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House.

Shantz, Colleen

2009 *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Shaw, Frank

2015 2 Maccabees. – *T & T Clark Companion to the Septuagint*. Ed. by Aitken, James K. London: Bloomsbury.

Sheravanichkul, Arthid

2008 Self-Sacrifice of the Bodhisatta in the Paññāsa Jātaka. *Religion Compass*, 2 (5), 769–787.

- Sherman, Josepha  
2015 *Mythology for Storytellers. Themes and Tales From Around the World*. New York: Routledge.
- Shettleworth, Sara J.  
2010 *Cognition, Evolution, and Behavior*. 2nd Ed. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Shubin, Neil & Tabin, Cliff & Carroll, Sean  
2009 Deep Homology and the Origins of Evolutionary Novelty. *Nature*, 457 (7231), 818–823.
- Sidky, Homayun  
2017 *The Origins of Shamanism, Spirit Beliefs, and Religiosity. A Cognitive Anthropological Perspective*. New York & London: Lexington Books.
- Simons, Jon S. & Garrison, Jane R. & Johnson, Marcia K.  
2017 Brain Mechanisms of Reality Monitoring. *Trends in Cognitive Sciences*, 21 (6), 462–473.
- Sinai, Nicolai & Watt, William Montgomery  
2017 Muhammad. – *Britannica Academic*. Ed. by Augustyn, Adam et al. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.  
<https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Muhammad/105853>.  
Viitattu 14.9.2017.
- Skarsaune, Oskar  
1987 *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-text Tradition. Text-type, Provenance, Theological Profile*. Leiden: Brill.
- Slingerland, Edward G. & Collard, Mark  
2012 Introduction. – *Creating Consilience. Integrating the Sciences and the Humanities*. Ed. by Slingerland, Edward G. & Collard, Mark. New York: Oxford University Press.
- Smart, Ninian  
1998 *The World's Religions*. 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smart, Ninian & Hecht, Richard D. (eds.)  
1982 *Sacred Texts of the World. A Universal Anthology*. London: Macmillan.
- Smith, Aaron C. T.  
2016 *Cognitive Mechanisms of Belief Change*. London: Palgrave Macmillan.
- Smith, Daniel et al.  
2017 Cooperation and the Evolution of Hunter-Gatherer Storytelling. *Nature Communications*, 8 (1), 1–9.



- Smith, Dennis E.  
2003 *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World.* Minneapolis: Fortress Press.
- Smith, William Robertson  
1889 Lectures on the Religion of the Semites. – *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (1998). Ed. by Segal, Robert A. Malden: Blackwell.
- Sosis, Richard  
2009 The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion. Five Misunderstandings of the Adaptationist Program. *Journal of Cognition and Culture*, 9 (3-4), 315–332.
- Sousa, David A.  
2006 *How the Brain Learns*. 3rd ed. Thousand Oaks: Corwin Press.
- Spelke, Elizabeth S. & Kinzler, Katherine D.  
2007 Core Knowledge. *Developmental Science*, 10 (1), 89–96.
- Sperber, Dan  
1997 Intuitive and Reflective Beliefs. *Mind & Language*, 12 (1), 67–83.  
1996 *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Cambridge: Blackwell.  
1985 Anthropology and Psychology. Towards an Epidemiology of Representations. *Man*, 20 (1), 73–89.
- Stammers, Sophie  
2020 Confabulation, Explanation, and the Pursuit of Resonant Meaning. *Topoi*, 39 (1), 177–187.
- Stausberg, Michael & Gardiner, Mark Q.  
2016 Definition. – *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Ed. by Stausberg, Michael & Engler, Steven. Oxford: Oxford University Press.
- Stavrova, Olga et al.  
2016 Contamination without Contact. An Examination of Intention-Based Contagion. *Judgment and Decision making*, 11 (6), 554–571.
- Steinberg, Jonny  
2005 *The Number. One Man's Search for Identity in the Cape Underworld and Prison Gangs*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers.  
2004 *Nongoloza's Children. Western Cape Prison Gangs During and After Apartheid*. Braamfontein: Centre for the Study of Violence and Reconciliation.
- Stemberger, Günter  
2010 Dating Rabbinic Traditions. – *The New Testament and Rabbinic Literature*. Ed. by Bieringer, Reimund. Leiden & Boston: Brill.
- Stephenson, Barry  
2015 *Ritual. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

- Stiles, Joan & Jernigan, Terry L.  
2010 The Basics of Brain Development. *Neuropsychology Review*, 20 (4), 327–348.
- Stone, Michael E.  
1990 *Fourth Ezra. A Commentary of the Book of Fourth Ezra. Hermeneia*. Minneapolis: Fortress Press.
- Stone, Valerie E.  
2007 The Evolution of Ontogeny and Human Cognitive Uniqueness. Selection for Extended Brain Development in the Hominid Line. – *Evolutionary Cognitive Neuroscience*. Ed. by Keenan, Julian P. & Platek, Steven M. & Shackelford, Todd K. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Stone, Valerie E. et al.  
2002 Selective Impairment of Reasoning about Social Exchange in a Patient with Bilateral Limbic System Damage. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 99 (17), 11531–11536.
- Strathearn, Lane  
2011 Maternal Neglect. Oxytocin, Dopamine and the Neurobiology of Attachment. *Journal of Neuroendocrinology*, 23 (11), 1054–1065.
- Strauss, Friedrich David  
1860 *The Life of Jesus, Critically Examined*. Trans. by Evans, Mary Ann. New York: Calvin Blanchard.
- Stringer, Chris & Galway-Witham, Julia  
2017 Palaeoanthropology. On the Origin of Our Species. *Nature*, 546 (7657), 212–214.
- Strong, John S.  
2001 *The Buddha. A Short Biography*. Oxford: Oneworld Publications.
- Stubbersfield, Joseph  
2014 *Content Biases in the Cultural Transmission and Evolution of Urban Legends*. Diss. Durham University.
- Stubbersfield, Joseph & Tehrani, Jamshid  
2013 Expect the Unexpected? Testing for Minimally Counterintuitive (MCI) Bias in the Transmission of Contemporary Legends. A Computational Phylogenetic Approach. *Social Science Computer Review*, 31 (1), 90–102.
- Stubbersfield, Joseph & Tehrani, Jamshid & Flynn, Emma  
2018 Faking the News. Intentional Guided Variation Reflects Cognitive Biases in Transmission Chains without Recall. *Cultural Ccience Journal*, 10 (1), 54–65.  
2017 Chicken Tumours and a Fishy Revenge. Evidence for Emotional Content Bias in the Cumulative Recall of Urban Legends. *Journal of Cognition and Culture*, 17 (1–2), 12–26.

- 2015 Serial Killers, Spiders and Cybersex. Social and Survival Information Bias in the Transmission of Urban Legends. *British Journal of Psychology*, 106 (2), 288–307.
- Sugiyama, Michelle S.  
2001 Food, Foragers, and Folklore. The Role of Narrative in Human Subsistence. *Evolution and Human Behavior*, 22 (4), 221–240.
- Syvanen, Michael & Kado, Clarence I. (eds.)  
2002 *Horizontal Gene Transfer*. San Diego: Academic Press.
- Swanson, Reuben J.  
1995 *New Testament Greek Manuscripts. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. Luke*. Sheffield & Pasadena: Sheffield Academic Press & William Carey International University Press.
- Söderholm, Harri  
2009 *Sinä yönä. Viimeinen ehtoollinen rituaalia selittävänä myytinä*. Helsingin yliopiston Teologisen tiedekunnan Eksegetiikan laitos, julkaisematon Ut:n eksegetiikan kandidaatintutkielma.
- Tabor, James D.  
2012 *Paul and Jesus. How the Apostle Transformed Christianity*. New York & London: Simon and Schuster.
- Taleb, Nassim N.  
2010 *The Black Swan. The Impact of the Highly Improbable*. 2nd ed. New York: Random House.
- Tanis, Martin & Postmes, Tom  
2005 A Social Identity Approach to Trust. Interpersonal Perception, Group Membership and trusting Behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 35 (3), 413–424.
- Tattersall, Ian  
2017 Homo sapiens. – *Britannica Academic*. Ed. by Augustyn, Adam et al. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.  
<https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Homo-sapiens/40899>. Viitattu 1.12.2017.
- Taussig, Hal  
2009 *In the Beginning Was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thiselton, Anthony C.  
2000 *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tehrani, Jamshid J.  
2013 The Phylogeny of Little Red Riding Hood. *PloS One*, 8 (11), 1–11.

- Téllez-López, Arnolando & Sánchez-Jáuregui, Teresa  
 2016 Neuroscience of Dreaming. *Revista Mexicana de Neurociencia*, 16 (2), 27–38.
- Tennie, Claudio & Call, Josep & Tomasello, Michael  
 2009 Ratcheting up the Ratchet. On the Evolution of Cumulative Culture. *Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences*, 364 (1528), 2405–2415.
- Tervahauta, Ulla  
 2013 Lapsia Uuden testamentin maailmassa. – *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen*. Toim. Luomanen, Petri & Jokiranta, Jutta & Lehtipuu, Outi. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- The 1000 Genomes Project Consortium  
 2015 A Global Reference for Human Genetic Variation. *Nature*, 526 (7571), 68–74.  
 2010 A Map of Human Genome Variation from Population-scale Sequencing. *Nature*, 467 (7319), 1061–1073.
- Thompson, Edward A. & Spawforth, Antony J. S.  
 2014 Aetiology. – *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Ed. by Hornblower, Simon & Spawforth, Antony & Eidinow, Esther. New York: Oxford University Press.
- Thompson, Richard P.  
 2010 Luke–Acts. The Gospel of Luke and the Acts of the Apostles. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.
- Tilg, Stefan  
 2011 Religious Feasting in Apuleius's Metamorphoses. Appetite for Change? *Transactions of the American Philological Association*, 141 (2), 387–400.
- Tirri, Rauno et al.  
 2001 *Biologian sanakirja*. Uudistettu laitos. Helsinki: Otava.
- Tobin, Thomas H.  
 2010 Paul's Letter to the Romans. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.
- Tomasello, Michael  
 2014 The Ultra-Social Animal. *European Journal of Social Psychology*, 44 (3), 187–194.
- Tooby, John & Cosmides, Leda  
 2001 Does Beauty Build Adapted Minds? Toward an Evolutionary Theory of Aesthetics, Fiction, and the Arts. *SubStance*, 30 (1), 6–27.

Travaglino, Giovanni A. et al.

- 2014 How Groups React to Disloyalty in the Context of Intergroup Competition. Evaluations of Group Deserters and Defectors. *Journal of Experimental Social Psychology*, 54, 178–187.

Troyer, Angela K.

- 2011 Serial Position Effect. – *Encyclopedia of Clinical Neuropsychology*. Ed. by Caplan, Bruce & DeLuca, John & Kreutzer, Jeffrey S. New York & London: Springer.

Tuckett, Christopher M.

- 2005 The Didache and the Writings that Later Formed the New Testament. – *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Ed. by Gregory, Andrew F. & Tuckett, C. M. Oxford & New York: Oxford University Press.

Turkheimer, Eric

- 2000 Three Laws of Behavior Genetics and What They Mean. *Current Directions in Psychological Science*, 9 (5), 160–164.

Tuttle, Russel Howard

- 2017 Human Evolution. – *Britannica Academic*. Ed. by Augustyn, Adam et al. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.  
<https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/human-evolution/117282>. Viitattu 1.12.2017.

Tweney, D. Ryan et al.

- 2006 Role of Context in the Recall of Counterintuitive Concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 6 (3-4), 521–547.

Tylor, Edward B.

- 1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray.

Tyng, Chai M. et al.

- 2017 The Influences of Emotion on Learning and Memory. *Frontiers in Psychology*, 8, 1454, 1–22.

Törnberg, Petter

- 2018 Echo Chambers and Viral Misinformation. Modeling Fake News as Complex Contagion. *PLoS One*, 13 (9), 1–21.

Upal, M. Afzal

- 2011 Memory, Mystery and Coherence. Does the Presence of 2–3 Counterintuitive Concepts Predict Cultural Success of a Narrative? *Journal of Cognition and Culture*, 11 (1–2), 23–48.  
2010a On Attractiveness of Surprising Ideas. How Memory for Counterintuitive Ideas Drives Cultural Dynamics. *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*. Volume. 32.  
2010b An Alternative Account of the Minimal Counterintuitiveness Effect. *Cognitive Systems Research*, 11 (2), 194–203.

Upal, M. Afzal et al.

- 2007 Contextualizing Counterintuitiveness. How Context Affects Comprehension and Memorability of Counterintuitive Concepts. *Cognitive Science*, 31 (3), 415–439.

Uro, Risto

- 2017 Cognitive Science in the Study of Early Christianity. Why It Is Helpful – and How? *New Testament Studies*, 63 (4), 516–533.
- 2016a *Ritual and Christian Beginnings. A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- 2011b Ritual, Memory and Writing in Early Christianity. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*, 47 (2), 159–182.

Ustinova, Yulia

- 2011 Consciousness Alteration Practices in the West from Prehistory to Late Antiquity. – *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives*. Ed. by Cardena, Etzel & Winkelman, Michael. Santa Barbara & Denver: Praeger.

Vaitl, Dieter, et al.

- 2005 Psychobiology of Altered States of Consciousness. *Psychological Bulletin*, 131 (1), 98–127.

Varki, Ajit

- 2012 Nothing in Medicine Makes Sense, Except in the Light of Evolution. *Journal of Molecular Medicine*, 90 (5), 481–494.

Verheyden, Joseph

- 2015 Matthew and the Didache. Some Comments on the Comments. – *The Didache. A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*. Ed. by Draper, Jonathan A & Jefford, Clayton N. Atlanta: SBL Press.

Verpooten, Jan & Dewitte, Siegfried

- 2017 The Conundrum of Modern Art. Prestige-Driven Coevolutionary Aesthetics Trumps Evolutionary Aesthetics among Art Experts. *Human Nature*, 28 (1), 16–38.

Versnel, Henk S.

- 1993 *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden: Brill.

Wagoner, Brady

- 2017 What Makes Memory Constructive? A Study in the Serial Reproduction of Bartlett's Experiments. *Culture & Psychology*, 23 (2), 186–207.

Waida, Manabu

- 2005 Incarnation. – *The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Ed. by Jones, Lindsay. Detroit: Macmillan.

Walters, Patricia

- 2010 The Synoptic Problem. – *The Blackwell Companion to the New Testament*. Ed. by Aune, David E. Malden: Wiley-Blackwell.

Waltz, Robert B.

- 2013 *The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism. Last Preliminary Edition.*  
[https://mnheritagesongbook.files.wordpress.com/2013/07/encyclopedia\\_nt\\_tc\\_final.pdf](https://mnheritagesongbook.files.wordpress.com/2013/07/encyclopedia_nt_tc_final.pdf). Viitattu 14.10.2016.

Ward, Jamie

- 2015 *The Student's Guide to Cognitive Neuroscience*. 3rd ed. London: Psychology Press.

Waxman, Sandra & Medin, Douglas & Ross, Norbert

- 2007 Folkbiological Reasoning from a Cross-Cultural Developmental Perspective. Early Essentialist Notions Are Shaped by Cultural Beliefs. *Developmental Psychology*, 43 (2), 294–308.

Webb, Robert L.

- 2000 Jesus' Baptism. Its Historicity and Implications. *Bulletin for Biblical Research*, 261–309.

Weisfeld, Glenn

- 2019 *Evolved Emotions. An Interdisciplinary and Functional Analysis*. Lanham & Boulder: Lexington Books.

von Weissenberg, Hanne & Pakkala, Juha & Marttila, Marko

- 2011 Introducing Changes in Scripture. – *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*. Ed. by von Weissenberg, Hanne & Pakkala, Juha & Marttila, Marko. Berlin: De Gruyter.

Wen, Nicole J. & Hermann, Patricia A. & Legare, Christine H.

- 2016 Ritual Increases Children's Affiliation with In-Group Members. *Evolution and Human Behavior*, 37 (1), 54–60.

Werline, Rodney

- 1999 The Transformation of Pauline Arguments in Justin Martyr's Dialogue with Trypho. *Harvard Theological Review*, 92 (1), 79–93.

White, Benjamin L.

- 2009 Reclaiming Paul? Reconfiguration as Reclamation in 3 Corinthians. *Journal of Early Christian Studies*, 17 (4), 497–523.

Whitehouse, Harvey

- 2018 Dying for the Group. Towards a General Theory of Extreme Self-Sacrifice. *Behavioral and Brain Sciences*, 41, 1–62.  
2004 *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.  
1995 *Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon.

- Whitehouse, Harvey et al.  
 2017 The Evolution of Extreme Cooperation via Shared Dysphoric Experiences. *Scientific Reports*, 7, 44292, 1–10.
- Wiley, Edward O. & Lieberman, Bruce S.  
 2011 *Phylogenetics. Theory and Practice of Phylogenetic Systematics*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Williams, David S.  
 2015 1 Maccabees. – *T & T Clark Companion to the Septuagint*. Ed. by Aitken, James K. London: Bloomsbury.
- Williamson, George S.  
 2017 Myth. – *The Oxford Handbook of Nineteenth-century Christian Thought*. Ed. by Rasmussen, Joel D. S. & Wolfe, Judith & Zachhuber, Johannes. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Wilson, Edward O.  
 1998 *Consilience. The Unity of Knowledge*. London: Little, Brown and Company.
- Winkelman, Michael  
 2011 Shamanism and the Alteration of Consciousness. – *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives*. Ed. by Cardena, Etzel & Winkelman, Michael. Santa Barbara & Denver: Praeger.  
 2008 Cross-Cultural and Biogenetic Perspectives on the Origins of Shamanism. – *Belief in the Past. Theoretical Perspectives on the Archaeology of Religion*. Ed. by Whitley, David S. & Hays-Gilpin, Kelley. London & New York: Routledge.
- Witzel, Michael  
 2012 *The Origins of the World's Mythologies*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Wold, Benjamin G.  
 2007 Memory in the Dead Sea Scrolls. Exodus, Creation and Cosmos. – *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium*. Ed. by Barton, Stephen C. & Stuckenbruck, Loren T. & Wold, Benjamin G. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wood, Connor  
 2018 Why Postmodernism and Science Can't Stand Each Other. – *Patheos.com Columns*.  
<https://www.patheos.com/blogs/scienceonreligion/2018/11/postmodernism-science-cant-stand-each-other/>. Viitattu 30.11.2018.
- Wood, Juliette  
 2000 The Holy Grail. From Romance Motif to Modern Genre. *Folklore*, 111 (2), 169–190.



Wright, Edward J.

2006 Baruch, Second Book of (Syriac). – *The New Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume 1, A–C*. Ed. by Sakenfeld, Katharine D. Nashville: Abingdon Press.

Wright, Nicholas T.

2004 *Jesus and the Victory of God*. London: SPCK.

Yang, Jian et al.

2017 Genetic Signatures of High-Altitude Adaptation in Tibetans. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114 (16), 4189–4194.

Yi, Xin et al.

2010 Sequencing of 50 Human Exomes Reveals Adaptation to High Altitude. *Science*, 329 (5987), 75–78.

Xu, Jing & Griffiths, Thomas L.

2010 A Rational Analysis of the Effects of Memory Biases on Serial Reproduction. *Cognitive Psychology*, 60 (2), 107–126.

Young, Carolin C.

1999 Depictions of the Last Supper. – *Food in the Arts. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 1998*. Ed. by Walker, Harlan. Blackawton: Prospect Books.

Zmigrod, Leor, et al.

2016 The Neural Mechanisms of Hallucinations. A Quantitative Meta-Analysis of Neuroimaging Studies. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 69, 113–123.

Zwirner, Elena & Thornton, Alex

2015 Cognitive Requirements of Cumulative Culture. Teaching is Useful but Not Essential. *Scientific reports*, 5 (1), 1–8.